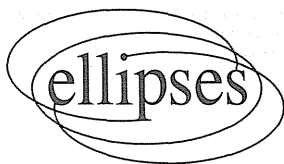


Dictionnaire Aristote

Directeur de recherche au CNRS



VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Dans la même collection

Dictionnaire Platon, par Luc Brisson et Jean-François Pradeau

Dictionnaire Merleau-Ponty, par Pascal Dupond

Dictionnaire Spinoza, par Charles Ramond

Dictionnaire Foucault, par Judith Revel

Dictionnaire Heidegger, par Jean-Marie Vaysse

Dictionnaire Kant, par Jean-Marie Vaysse

ISBN 978-2-7298-3632-0

© Ellipses Édition Marketing S.A., 2007
32, rue Bague 75740 Paris cedex 15



Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5.2° et 3°a), d'une part, que les "copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective", et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, "toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite" (Art. L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.editions-ellipses.fr

Table des entrées

Accident, par accident (<i>symbebēkos</i> , συμβεβηκός, <i>kata symbebēkos</i> , κατὰ συμβεβηκός)	15	Constitution (<i>politeia</i> , πολιτεία)	57
Acte (<i>energeia</i> , ἐνέργεια, <i>entelecheia</i> , ἐντελέχεια)	17	Contemplation (<i>theōria</i> , θεωρία)	61
Âme (<i>psychē</i> , ψυχή)	19	Contenance, incontinence (<i>enkrateia</i> , ἐγκράτεια, <i>akrasia</i> , ἀκρασία)	63
Amitié (<i>philia</i> , φιλία)	22	Continu (<i>synechēs</i> , συνεχής)	66
Analogie (<i>analogia</i> , ἀναλογία)	25	Contraire, opposé (<i>enantion</i> , ἐναντίον, <i>antikeimenon</i> , ἀντικείμενον)	69
Antérieur, postérieur (<i>proteron</i> , πρότερον, <i>hysteron</i> , ὕστερον)	28	Définition (<i>horismos</i> , ὀρισμός)	71
Art (<i>technē</i> , τέχνη)	30	Délibération (<i>bouleusis</i> , βούλευσις)	73
Besoin (<i>chreia</i> , χρεία)	32	Démonstration (<i>apodexis</i> , ἀπόδειξις)	76
Bien (<i>agathon</i> , ἀγαθόν)	35	Dialectique (<i>dialectikē</i> , διαλεκτική)	78
Bonheur (<i>eudaimonia</i> , εὐδαιμονία)	37	Dieu (<i>theos</i> , θεός)	82
Catégorie (<i>katēgoria</i> , κατηγορία)	41	Élément (<i>stoicheion</i> , στοιχεῖον)	85
Cause (<i>aitia</i> , αἰτία, <i>aition</i> , αἴτιον)	44	Esclave (<i>Doulos</i> , δοῦλος)	87
Changement, mouvement (<i>metabolē</i> , μεταβολή, <i>kinēsis</i> , κίνησις)	48	Éthique (<i>ēthikē</i> , ἠθική)	90
Cité (<i>polis</i> , πόλις)	52	Expérience	93
		Fin (<i>telos</i> , τέλος)	96
		Forme	99

Génération (<i>genesis</i> , γένεσις)	101	Opinion (<i>doxa</i> , δόξα)	152
Genre, espèce (<i>genos</i> , γένος, <i>eidos</i> , εἶδος)	103	Perception (<i>aisthêsis</i> , αἴσθησις)	154
Grammaire (<i>grammatikê</i> , γραμματική)	106	Plaisir (<i>hêdonê</i> , ἡδονή)	158
Hasard (<i>tychê</i> , τύχη)	110	Principe (<i>archê</i> , ἀρχή)	161
Homme (<i>anthrôpos</i> , ἄνθρωπος)	112	Prudence (<i>phronêsis</i> , φρόνησις)	164
Imagination (<i>phantasia</i> , φαντασία)	114	Puissance (<i>dynamis</i> , δύναμις)	167
Infini (<i>apeiron</i> , ἄπειρον)	116	Rhétorique (<i>rhêtorikê</i> , ρητορική)	169
Intellect, intellection (<i>noûs</i> , νοῦς, <i>noêsis</i> , νοησις)	119	Science (<i>epistêmê</i> , ἐπιστήμη)	171
Justice, juste (<i>dikaiosynê</i> , δικαιοσύνη, <i>dikaion</i> , δίκαιον)	123	Sublunaire, supralunaire	174
Langage	126	Substance, essence (<i>ousia</i> , οὐσία)	176
Lieu (<i>topos</i> , τόπος)	130	Syllogisme (<i>syllogismos</i> , συλλογισμός)	179
Matière (<i>hylê</i> , ὕλη)	134	Temps (<i>chronos</i> , χρόνος)	182
Métaphysique	136	Univers (<i>ouranos</i> , <i>kosmos</i> , οὐρανός, κόσμος)	184
Météorologie	138	Vérité (<i>alêtheia</i> , ἀλήθεια)	187
Monnaie (<i>nomisma</i> , νόμισμα)	141	Vertu (<i>aretê</i> , ἀρετή)	190
Nature (<i>physis</i> , φύσις)	144	Vivant	194
Nécessaire (<i>anagkaion</i> , ἀναγκαῖον)	148	Renvois	197
Ontologie	150		

Présentation

Quand on lit les textes d'Aristote et notamment quand on les compare aux dialogues platoniciens, l'originalité de l'expression elle-même est remarquable. On a l'impression qu'Aristote a introduit dans la philosophie l'usage de ce que l'on pourrait appeler un langage technique. Trois correctifs doivent pourtant être apportés à cette remarque. D'abord on ne peut guère tirer de conclusions sur la manière de s'exprimer qu'avaient les Présocratiques étant donné que nous n'en possédons pas de textes au sens vrai du terme. Ensuite les termes employés par Aristote prennent pour nous, dont les différentes terminologies spécialisées viennent du grec, un faux aspect technique qu'ils n'avaient pas pour des gens qui parlaient le grec. Enfin le corpus aristotélicien tel qu'il nous est parvenu n'est sans doute pas constitué d'œuvres écrites par Aristote sous la forme qu'elles ont actuellement. La manière dont ce corpus nous a été transmis mérite qu'on s'y arrête un instant. C'est, en effet, une histoire romanesque où le vrai se mêle au légendaire.

Théophraste, le successeur d'Aristote à la tête du Lycée — l'école philosophique fondée par ce dernier —, légua sa bibliothèque, qui contenait ses œuvres et celles d'Aristote, à Nélée de Skepsis, le fils de son ancien condisciple Coriscos. Comme les rois de Pergame, les Attalides, voulaient constituer une bibliothèque capable de rivaliser avec celle d'Alexandrie, mais sans que cela leur coûtât trop d'argent, ils se mirent à razzier les livres dans l'aire géographique qu'ils contrôlaient. Les héritiers de Nélée cachèrent donc les œuvres d'Aristote dans une cave, d'où elles ne furent tirées qu'un siècle et demi plus tard par un certain Apellicon de Téos qui était à la solde du roi Mithridate et qui en fit faire des copies. Quand Mithridate fut vaincu par les Romains, la bibliothèque en question finit à Rome entre les mains de Tyrannion. Cet homme remarquable, qui fut le bibliothécaire de Cicéron et le précepteur de son fils, entreprit une édition de l'œuvre d'Aristote, laquelle ne fut vraiment menée à bien que par

Andronicos de Rhodes, le onzième successeur d'Aristote à la tête du Lycée (de 78 à 47 av. J.-C.). Andronicos corrigea et édita les textes d'Aristote et, surtout, c'est lui qui les mit dans l'ordre dans lequel ils nous ont été transmis. Toutes les éditions ultérieures ne sont donc que des avatars de l'édition d'Andronicos de Rhodes. Or il est vraisemblable que ces textes ont subi, à cette occasion, des transformations, que des éditeurs modernes jugeraient inacceptables. Non seulement les traités ont été « remis en ordre » pour former un ensemble qui paraissait cohérent à l'éditeur, mais ce dernier a uni des passages qui étaient originellement disjoints, gommé des contradictions, ménagé des transitions. Il est également probable qu'Andronicos de Rhodes et ses assistants ont introduit dans le texte des matériaux issus de discussions et de critiques, avec leurs réponses, qui avaient fait suite aux cours professés par Aristote au Lycée. En termes modernes, on pourrait considérer que le texte aristotélicien que nous lisons aujourd'hui est plutôt le compte-rendu d'un séminaire donné par Aristote, qu'un ouvrage rédigé en bonne et due forme.

Même si Andronicos a quelque peu exagéré le caractère nouveau des textes qu'il éditait, ne serait-ce que pour des raisons commerciales, il semble avéré que ce que le public cultivé connaissait avant Andronicos, c'était un « autre » Aristote, celui qui avait écrit des œuvres destinées à la publication parmi lesquelles figuraient un certain nombre de dialogues à la manière platonicienne. Cet Aristote-là est pour nous à peu près complètement perdu. La situation du texte aristotélicien est donc radicalement différente de celle des dialogues de Platon. Ceux-ci ont en effet été écrits par Platon lui-même (ou, plus précisément dictés par lui, puisque les Anciens n'écrivaient pas mais dictaient les écrits publiés sous leur nom). Donc nous pouvons saisir le style ou plutôt les styles de Platon, la principale conséquence de cela étant que l'on peut ranger chronologiquement les textes de Platon d'après leurs variations stylistiques, alors que cela est impossible pour les textes du corpus aristotélicien tels que nous les avons. Quand, donc, deux passages présentent des thèses différentes et que, en conséquence, on peut

présumer qu'ils ont été écrits à des périodes différentes de la vie d'Aristote, on ne peut dire lequel est antérieur à l'autre qu'en s'appuyant sur des critères doctrinaux.

Ce n'est qu'au XX^e siècle que les historiens de la philosophie se sont véritablement penchés sur le problème de l'évolution doctrinale d'Aristote. Le livre fondateur sur la question reste celui de Werner Jæger, *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*, édition anglaise complétée en 1948 d'un ouvrage d'abord publié en allemand en 1923. L'idée centrale de Jæger, c'est que les différents textes d'Aristote peuvent être datés selon leur plus ou moins grand éloignement du platonisme, les passages plutôt platoniciens appartenant à une période plus ancienne de l'activité d'Aristote, quand il était encore fortement influencé par l'enseignement de l'Académie. Cette méthode est à la fois difficile à mettre en œuvre et mal fondée. D'abord, en effet, le « degré de platonicité » d'un texte est, en fait, très difficile à évaluer. Ensuite, et surtout, la position de Jæger repose sur une simulation psychologique et théorique dont rien ne nous garantit qu'elle soit vraie: pourquoi Aristote se serait-il éloigné du platonisme auquel il aurait plus ou moins adhéré dans sa jeunesse? Pourquoi n'aurait-il pas, comme certains le pensent, et comme le font souvent les jeunes gens, d'abord violemment rejeté le platonisme pour s'en rapprocher par la suite, violence œdipienne suivie de culpabilité? Le vice fondamental des nombreuses études consacrées à la chronologie d'Aristote est donc qu'en fait, par leur biais, on cherche — et, bien entendu, on trouve... —, dans les textes du corpus aristotélicien, une illustration d'une idée préconçue que l'on avait de l'histoire intellectuelle d'Aristote. Beaucoup, par exemple, ont trouvé « tout naturel » qu'après des tendances mystiques de jeunesse, dont témoignerait par exemple un dialogue comme *l'Eudème ou de l'immortalité de l'âme* dans lequel Aristote aurait soutenu que la meilleure chose que les humains pouvaient faire, c'était de mourir le plus vite possible pour que leur âme retourne dans sa vraie patrie, Aristote soit devenu plus « positif » et ait, par exemple, développé ses activités de naturaliste. Une prudente rigueur nous invite donc à ne pas nous lancer dans des spéculations chronologiques

concernant les textes de notre corpus aristotélicien, tout en sachant qu'Aristote a très vraisemblablement évolué au cours de sa carrière philosophique...

Il n'en reste pas moins qu'il y a un style aristotélicien, dans la manière de poser les questions, de préparer l'étude des sujets, de construire une argumentation. Et à ce style, qui est plutôt, compte tenu de ce qui a été dit plus haut, style de pensée que style proprement dit, correspond un vocabulaire spécifique très riche. Ce lexique, loin d'être exhaustif, ne donne qu'une faible idée de cette richesse. Ce qui devrait pourtant sauter aux yeux de qui va lire, ou même seulement parcourir, cette liste, c'est combien ce vocabulaire souvent étrange révèle une manière de penser qui nous est familière. Qu'Aristote, en effet, soit étrange, au sens plein du mot, n'a rien d'étonnant de la part d'un penseur du IV^e siècle avant Jésus-Christ, qui vivait dans un environnement social et mental entièrement différent du nôtre. Ce qui est, en revanche, très étonnant, c'est qu'un tel homme ait pu à ce point modeler durablement sinon définitivement la pensée occidentale. Il serait long et complexe d'essayer d'esquisser une explication de cette hégémonie plus que bimillénaire, et l'on se contentera ici d'en rappeler schématiquement le cadre historique.

Aristote est né en 384 av. J.-C. à Stagire, une ville de Chalcidique, d'où l'habitude d'appeler Aristote « le Stagirite ». Bien qu'il fût de langue et de culture grecques, il est donc un sujet du roi de Macédoine avec lequel son père, qui était médecin, était ami. C'est sans doute cette proximité de la famille d'Aristote avec la dynastie macédonienne qui fit que le roi Philippe II de Macédoine choisit Aristote comme précepteur de son fils, celui qui allait devenir Alexandre le Grand. Le roi voulait, en effet, donner une éducation grecque à son fils, mais sans que celui-ci eût à quitter la Macédoine. De ce préceptorat, qui dura sept ans, on ne sait à peu près rien. Il y a pourtant un point qui mérite d'être remarqué. Alexandre a été l'acteur principal du passage de ce que les historiens appellent la période « classique » à la période dite « hellénistique ». Alors la cité, réalité politique propre au monde grec classique, laisse la

place à de grands royaumes et ne subsiste plus que comme réalité municipale. Alexandre lui-même avait un grand projet de fusion entre les Gréco-Macédoniens et les sujets de l'empire perse, fusion politique et même « biologique », puisqu'il encouragea le mariage de ses officiers avec des femmes perses. Aristote, loin d'être le penseur de ce nouveau monde qui naissait sous ses yeux, s'est, au contraire, arc-bouté sur la cité en la considérant comme la forme indépassable de l'association humaine.

Avant le préceptorat d'Alexandre, le jeune Aristote se rendit à Athènes à l'âge de dix-sept ans et il y devint membre de l'Académie de Platon. Il n'est pas exagéré de dire que la question de la différence, ou des différences, entre les pensées de Platon et d'Aristote est la plus importante de l'histoire de la philosophie occidentale. Ces deux « pères » de la philosophie, qui sont pourtant loin d'être les premiers philosophes, se sont, en effet, si complètement divisé le champ de la pensée, que l'on peut sans doute suivre le poète anglais Coleridge qui disait qu'on est nécessairement ou platonicien ou aristotélicien. Il est difficile de savoir quel genre d'élève Aristote a été à l'Académie, parce que la tradition nous en donne deux images très contrastées, l'une le montrant comme foncièrement platonicien, l'autre comme « un poulain ruant contre sa mère », selon un mot prêté à Platon lui-même par Diogène Laërce, doxographe du III^e siècle de l'ère chrétienne. Éclaircir un peu ce problème des différences entre Platon et Aristote est sans doute l'un des meilleurs moyens de donner une vue d'ensemble de l'aristotélisme.

L'idée commune que l'on s'en fait est illustrée par le tableau de Raphaël qui se trouve dans la Chambre de la Signature au Vatican et dans lequel Platon, ayant en mains le *Timée*, montre le ciel de l'index, alors qu'Aristote, tenant l'*Éthique*, a la paume droite ouverte tournée vers le sol. Aristote aurait fait redescendre sur terre la philosophie qui s'était réfugiée dans le monde céleste des Idées. Il est difficile de dire exactement quand est apparue cette conception. Elle n'était pas, en tout cas, celle des néoplatoniciens qui ont dominé la scène philosophique à la fin de l'Antiquité,

puisqu'ils considéraient qu'il existait une large convergence entre platonisme et aristotélisme, l'étude d'Aristote devant servir de préalable à celle de Platon. L'idée d'un Aristote empiriste est fautive par bien des aspects, mais il y a un point que nul ne saurait contester et que pourrait illustrer le tableau de Raphaël, c'est la confiance foncière et inébranlable d'Aristote dans la perception. L'une de ses idées fondamentales, en effet, c'est que la nature nous a pourvus d'instruments adaptés, en nombre nécessaire et suffisant pour nous donner une connaissance adéquate du réel. Certes la perception peut nous tromper, mais ces erreurs sont prévisibles et évitables. Non seulement la perception sensible nous donne une image juste des choses telles qu'elles sont, mais elle est une condition et un modèle pour tous les autres processus de connaissance. L'attitude de Platon envers la perception était de méfiance et, donc, de dévalorisation. Historiquement, ce « retour au réel » de la part d'Aristote a été apprécié de deux manières opposées. Ceux qui partagent l'idée extraordinairement fautive d'une science moderne fondamentalement empiriste, font d'Aristote l'un des grands précurseurs de cette science moderne. Ceux qui, plus avertis et de l'histoire des sciences et de la nature même du savoir scientifique, savent que, au contraire, c'est contre l'évidence sensible que la science s'instaure et se développe, et ceux-là voient en Aristote le plus formidable obstacle que Galilée et ses émules ont eu à surmonter.

Mais il est, entre Platon et Aristote, des différences à la fois moins visibles et plus structurelles. L'une tient à la position que chacun s'assignait dans l'histoire de la pensée. Même si, comme la plupart des philosophes, Aristote n'a pas douté un seul instant qu'il représentait le point ultime et parfait de la réflexion humaine, sa pensée, contrairement à celle de Platon, est profondément historique. Il vaudrait peut-être mieux dire « téléologique », en ce qu'Aristote voit dans son propre système le point d'aboutissement de l'histoire de la pensée. Mais alors que Platon, comme plus tard Descartes, par exemple, est un philosophe de la « table rase », qui ne considère les doctrines antérieures que comme des obstacles à la découverte du vrai ou des bizarreries de l'esprit humain, selon

Aristote, tous les philosophes, ou presque, ont dit quelque chose de la vérité, vérité dont il a dit qu'elle était difficile à atteindre mais aussi difficile à manquer tout à fait (Mét. a,1,993a30). Cette position d'Aristote est en consonance avec ce qu'il pense des pouvoirs de la perception : à travers nos organes sensoriels, la réalité contraint les plus réticents, comme les Éléates, à la voir comme elle est.

Mais l'opposition structurelle la plus forte entre les deux philosophes tient sans doute à leur conception de la science, au sens ancien d'*epistèmè*, elle-même. Pour Platon, ce que, dans la *République*, il appelle la dialectique est la science de toutes choses et la science de toutes les sciences. Seul le dialecticien est véritablement géomètre, astronome, mais aussi gouvernant de la cité. Aristote conçoit, au contraire, le savoir comme irrémédiablement morcelé. La thèse de base de son épistémologie, c'est qu'il y a une science par genre et que les disciplines qui concernent plusieurs genres, comme la dialectique ou la rhétorique, ne sont pas des sciences. Ainsi les procédures de démonstration définies dans les *Premiers* et les *Seconds Analytiques*, concernent plusieurs sciences, voire toutes les sciences, mais ne sont pas des sciences. Ces deux traités appartiennent à ce que la tradition appellera la « logique » d'Aristote, que cette même tradition concevra comme un *organon* (outil) pour la philosophie et non comme une partie de la philosophie à la manière des Stoïciens. Ce morcellement des sciences se repère à deux niveaux. D'abord les théorèmes géométriques ne se démontrent pas par les moyens de l'arithmétique. Ensuite, une coupure encore plus profonde sépare ce que le livre E de la *Métaphysique* appelle les sciences théorétiques, les sciences pratiques et les sciences poïétiques. Si on laisse de côté ces dernières, qui sont en fait des techniques rationnelles codifiées comme l'architecture, on voit que les sciences théorétiques, dont les trois grands types sont la physique, les mathématiques et la théologie, ont une sorte de rationalité différente de celle des sciences pratiques comme la politique et l'éthique. Cette position d'Aristote a des conséquences immenses. Ce n'est plus le philosophe qui est le meilleur mathématicien, mais

ce n'est plus lui non plus qui est le meilleur gouvernant de la cité. Son rôle sera de participer à la formation du législateur et d'être le conseiller du prince.

Au moins autant que son « idéalisme » qui l'a poussé à poser des entités suprasensibles, en fait inutiles, ce qu'Aristote reproche au platonisme, c'est d'être une pensée qui repose sur la confusion de notions et de méthodes qui devraient être distinguées. Et cela dans beaucoup de domaines. Ainsi au début des *Politiques*, Aristote critique les Platoniciens parce qu'ils utilisent un concept de « pouvoir » qui est général et, de ce fait, vide, alors qu'il convient de distinguer le pouvoir du maître d'esclaves, de celui de l'époux, de celui du père, de celui du roi, de celui du magistrat parce que ces pouvoirs sont « d'espèces différentes ». Le découpage aristotélicien du savoir a eu une influence importante sur toutes les institutions de recherche et d'enseignement, depuis le Musée d'Alexandrie jusqu'aux universités modernes. En fait, le Lycée a fonctionné comme la première université au sens quasi moderne du terme, beaucoup plus que l'Académie et les écoles philosophiques hellénistiques. Cela était fondamentalement dû à la conception qu'Aristote avait du savoir : quiconque était intéressé dans une matière particulière pouvait entrer au Lycée sans qu'on lui demande d'abandonner ce centre d'intérêt ; il trouvait, au contraire, sa place dans le programme global de l'école. De plus, Aristote et ses collègues avaient constitué ce que nous appellerions des bases de données dans toutes les matières qui les intéressaient, l'exemple le plus fameux en étant un recueil de 158 constitutions. Jusqu'à la fin de l'Antiquité, le Lycée est d'ailleurs resté l'une des grandes écoles philosophiques à côté des écoles platonicienne, stoïcienne et épicurienne.

Cette différence entre Platon et Aristote en ce qui concerne la conception même de la connaissance se lit dans l'histoire des sciences, qui tantôt adopte une vision unitaire des sciences, tantôt retourne à une conception plurielle du savoir. Au début du XX^e siècle, par exemple, les sciences physiques ont prétendu absorber toutes les sciences, non seulement la biologie (avec la

« chimie du vivant ») mais aussi la psychologie et les sciences dites « sociales ». Le dialecticien platonicien portait alors les habits du physicien. Déjà le projet d'une telle unification sur une base physicienne était présente chez Descartes. Aujourd'hui la pratique, sinon la théorie, des sciences semble plutôt s'orienter vers une approche pluraliste. Nous sommes, de ce fait, dans une époque aristotélisante: cette situation explique peut-être en partie l'engouement qui est apparu pour Aristote dans la seconde moitié du XX^e siècle. Ainsi les sciences de notre époque se (re)trouvent-elles toutes des racines aristotéliennes à la fois dans leur individualité et dans leur organisation.

Mais la vraie gloire d'Aristote ne date pas de l'Antiquité. L'évènement décisif parmi ceux qui expliquent la survie et l'hégémonie de l'aristotélisme en Occident, est sans doute la place qu'Aristote a occupée dans l'aire culturelle arabo-musulmane. C'est là, en effet, de la Perse à l'Andalousie, que la philosophie s'était, si l'on peut dire, réfugiée, et cela pour au moins cinq siècles. Si lors de la première redécouverte des textes grecs, qui eut lieu à l'époque des Croisades, les penseurs chrétiens occidentaux, en tout cas les meilleurs d'entre eux comme Albert le Grand et Thomas d'Aquin, firent d'Aristote « le philosophe », c'est aussi et peut-être surtout parce qu'il avait déjà ce statut chez les philosophes arabes. Le Moyen Âge occidental a d'ailleurs eu à sa disposition, en même temps que des traductions du grec ou avant elles, ce que l'on appelle l'Aristote arabo-latin, c'est-à-dire des textes traduits de l'arabe en latin, la traduction arabe ayant été faite sur le grec ou, souvent, à partir d'une traduction syriaque. Mais des gens comme Thomas d'Aquin se sont trouvés avec Aristote une connivence intellectuelle qui avait aussi des bases dans leur propre contexte intellectuel et culturel. Les œuvres du Stagirite, en effet, leur donnaient accès non seulement à une somme de connaissances qu'ils n'avaient pas à leur disposition, mais aussi à une manière efficace de penser pour leur temps.

On retrouve ici deux des caractéristiques de l'Aristotélisme signalées plus haut: sa tendance, « universitaire », à l'encyclopédisme et sa manière d'articuler des savoirs différents. Marie-Dominique Chenu a mis en évidence les raisons profondes de la renaissance de l'Aristotélisme au XIII^e siècle, dont la principale est une réaction contre la domination intellectuelle de l'Augustinisme en Occident chrétien. Une vision platonisante, à la mode de saint Augustin, qui ramène toute réalité et tout événement à une décision de Dieu comme à leur source unique, n'est plus en adéquation avec le monde du XIII^e siècle. Thomas d'Aquin continue évidemment de croire que Dieu peut intervenir dans le monde où et quand il le veut, y compris en faisant des miracles. Le même Thomas continue de lire, d'étudier et de citer saint Augustin. Mais le monde nouveau-né autour des villes vit, de fait, dans une nature cohérente, autonome et qui ne dépend plus expressément de décrets divins spéciaux pour chacun de ses événements. Or, comme nous l'avons vu, c'est le propre de l'Aristotélisme que d'articuler, non sans difficulté ni obscurité, une vision totalisante de l'ensemble de l'être et des continents du réel distincts, auxquels correspondent des visées gnoséologiques différentes. Le bénéfice d'une telle vision était tel que Thomas d'Aquin n'a pas hésité à payer pour l'annexion d'Aristote à la pensée chrétienne un prix exorbitant: la conciliation de la pensée d'Aristote avec une théologie judéo-chrétienne qui lui est complètement étrangère. Et c'est bien l'Aristote christianisé par Thomas d'Aquin que les fondateurs de la science moderne trouveront en travers de leur chemin. Or cette science s'est largement constituée contre l'Aristotélisme. Les attaques qui furent menées contre lui, par leur fureur, leurs outrances et, souvent, leur mauvaise foi, sont un hommage indirect à la force conceptuelle de la philosophie aristotélicienne.

Accident, par accident

(*symbebèkos*, συμβεβηκός,
kata symbebèkos, κατὰ συμβεβηκός)

► Le terme *symbebèkos* est le participe du verbe *symbainein* qui signifie « aller avec ». Un accident est ce qui va avec une substance, c'est-à-dire qui appartient à une substance ou qui est dit d'une substance (cf. Substance). D'où une tendance ces derniers temps à traduire, en suivant l'exemple anglais, *kata symbebèkos* par « par coïncidence ». En un sens large, l'accident n'est pas lié à la substance de manière essentielle, et « par accident » s'oppose alors à « par soi » (*kath'hauto*) : « on appelle accident ce qui appartient vraiment à quelque chose, mais qui ne lui appartient ni nécessairement ni la plupart du temps » (*Métaphysique* Δ, 30, 1025a14). Est par soi ce qui n'est pas affirmé d'un sujet autre que soi-même : « homme » n'est pas affirmé d'autre chose alors que « blanc » est affirmé de « homme ». De toute façon l'accident ne peut être que prédicat et jamais sujet, même si tous les prédicats ne sont pas accidentels. C'est l'une des quatre manières dont un prédicat peut être attribué à un sujet, selon la classification des *Topiques*, les trois autres étant le genre, le propre et la définition (cf. Dialectique). Donc « il est possible aux accidents de ne pas être » (*Physique* VIII, 5, 256b10) et Aristote va jusqu'à dire que « l'accident est voisin du non-être » (*Métaphysique* E, 2, 1026b21). Par une sorte d'extension, tout ce qui n'est pas par ou pour soi est accidentel, ainsi quand on est ami avec quelqu'un par intérêt, il s'agit, dit Aristote, d'une amitié par accident (cf. Amitié). C'est donc une position constante d'Aristote que l'accident ne saurait être objet de science (cf. Science).

► Cette distinction entre la substance et ses accidents fait partie de la stratégie anti-sophistique d'Aristote. Ainsi un accident peut disparaître sans que la substance soit anéantie — en perdant sa blancheur, l'homme ne perd pas la vie —, tout ce qui peut être dit d'un accident ne peut pas être dit de la substance — alors que

certains sophistes disaient que si Coriscos est autre que Socrate et que Socrate est un homme, Coriscos est autre qu'un homme. La liaison causale entre la substance et l'accident est elle-même accidentelle — Aristote parle de « cause par accident » — : le coup de pioche est cause par accident de la découverte du trésor que l'on ne cherchait pas. Il y a là l'effet du hasard, lequel est compté par Aristote au nombre des causes (cf. Hasard). Mais, pas plus que les accidents, les liaisons accidentelles entre phénomènes ne sont objets de science (cf. Science).

■ Mais il y a aussi un emploi plus fort d'« accident » chez Aristote, qui renverse les rapports entre accident et science, il s'agit des « accidents par soi », c'est-à-dire de propriétés qui appartiennent par soi à la substance, mais ne font pas partie de son essence. Avoir la somme de ses angles égale à deux droits appartient par soi au triangle, mais la définition du triangle n'est pas « une figure qui a la somme de ses angles égale à deux droits ». La pratique scientifique aristotélicienne consiste largement en l'identification de ces accidents par soi, puisque leur liaison avec leur sujet est constante et peut donc entrer dans un discours scientifique. Plus précisément, les accidents par soi sont ce que la science démontre à partir de principes eux-mêmes non démontrés (cf. Principe ; Science). Par exemple, s'il appartient à tous les rapaces d'avoir des serres, cette proposition peut entrer dans un syllogisme scientifique pour établir que tel oiseau ou telle famille d'oiseaux sont des rapaces. Dans ce cas, la traduction de *symbebèkos* par « accident » passe assez mal en français, parce qu'il est tout sauf accidentel pour un triangle d'avoir la somme de ses angles égale à deux droits. Il faudrait alors parler de « caractéristiques ».

Métaphysique Δ, 30.

Acte

(*energeia*, ἐνέργεια, *entelecheia*, ἐντελέχεια)

► La notion d'acte est inséparable de celle de puissance. L'acte est envisagé de deux points de vue différents. L'acte c'est d'abord une activité d'actualisation de quelque chose — substance ou propriété — qui passe d'un état potentiel à un état actuel. Aristote parle alors d'*energeia*. Quand l'état de pleine actualité est atteint, il parle d'*entelecheia*, souvent rendu par le décalque français « entéléchie ». Il est remarquable que dans le texte qui s'attache le plus explicitement à traiter de l'acte (*Métaphysique* Θ, 6), celui-ci soit défini par rapport à la puissance : nous appelons savant en puissance celui qui n'exerce pas sa science alors qu'il en a la possibilité, « de l'autre côté il y a l'acte » (1048a34). De même dans le livre Δ de la *Métaphysique* il y a un chapitre consacré à la puissance, mais aucun à l'acte. Tout changement est actualisation d'une ou plusieurs puissances et l'état qui suit un changement est l'entéléchie de cette ou ces puissances (cf. Changement).

► L'acte, et l'actualité, ont des degrés. D'abord la puissance, quand elle n'est pas effectivement exercée, ne peut pas être considérée comme vraiment actualisée. Ainsi Aristote fait-il une différence entre le savant qui exerce sa science et celui qui ne le fait pas, quand, par exemple, il dort, les opposant tous les deux à celui qui n'a pas encore acquis la science. D'autre part Aristote distingue l'acte proprement dit du mouvement qui conduit à la fin. « Tout mouvement est imparfait : l'amaigrissement, l'étude, la marche, la construction [...]. On ne peut pas, en effet, marcher et avoir marché, bâtir et avoir bâti » (*Métaphysique* Θ, 6, 1048b29). Dans l'actualité véritable la fin est l'exercice même de l'acte : on peut avoir été heureux et continuer de l'être, avoir vécu et continuer de vivre. Il est donc facile de comprendre pourquoi, alors que la puissance est du côté du substrat, c'est-à-dire de la matière, l'acte se réalise dans la forme, la quiddité (cf. Ontologie), l'essence, la substance.

▮ Aussi l'une des doctrines les mieux établies d'Aristote est-elle celle de l'antériorité de l'acte sur la puissance : si l'Hermès est en puissance dans le marbre, il faut qu'il soit d'abord en acte dans l'idée que s'en fait le sculpteur, si l'enfant est en puissance dans le semence de son père, il faut qu'existe d'abord un générateur en acte. C'est l'une des réponses d'Aristote à la critique parméni-dienne qui rendait le mouvement et le devenir impossibles : avec cette antériorité de l'acte — une antériorité par nature et non pour nous (cf. Antérieur) —, un état plus organisé ne viendra pas d'un état moins organisé, ou, en termes plus modernes, on ne devra pas faire venir une situation avec un degré supérieur d'information d'une situation avec une information moindre. Autrement dit rien ne procédera de rien. Un processus de constitution d'une réalité ne saurait produire cette réalité à lui seul : il faut une actualité originaire qui dirige ce processus. La forme cosmique et suprême de l'antériorité de l'acte sur la puissance se voit dans la doctrine aristotélicienne du « premier moteur immobile » qui, en tant qu'origine de tout changement, ne comporte aucune puissance, c'est-à-dire est acte pur et est donc immatériel (cf. Changement ; Dieu ; Sublunaire). Mais en un autre sens, à savoir pour nous, la puissance est antérieure à l'acte, car nous sommes d'abord savants en puissance avant d'acquérir la science (cf. Antérieur).

Métaphysique Δ, 12 ; Θ, 1-9.

Âme

(*psychè*, ψυχή)

► Aristote a très certainement cru à l'immortalité de l'âme, ou du moins d'une partie de l'âme. Il semble même avoir écrit dans sa jeunesse un dialogue, *Eudème ou de l'âme*, qui insistait tellement sur cette immortalité, qu'il y présentait la vie de l'âme incarnée dans un corps comme un malheureux épisode qu'il convenait de rendre le plus bref possible. Pourtant la question de l'immortalité, loin d'être au centre des écrits aristotéliens sur l'âme qui nous sont parvenus, n'y est même pas abordée, tout juste évoquée dans une remarque incidente. Le traité *De l'âme* est en fait un traité de biologie générale. L'âme y est définie comme la forme du corps vivant, tout comme la vision est la forme de l'œil, ou la « hachéité » la forme de la hache. Âme et corps forment donc une substance unique, si bien que l'âme ne saurait exister hors du corps, mais ce n'est pas n'importe quel corps qui sert de matière à n'importe quelle âme. Il faut que le corps possède des qualités, que nous dirions physico-chimiques, qui le rendent apte à mener la vie correspondant à son âme. Le terme *psychè*, qui chez Aristote comme chez Platon n'a jamais totalement perdu son sens originaire de « souffle vital », est de ce fait, chez celui-là, souvent synonyme de « vie » (cf. Vivant). L'âme est donc ce qui fait d'un être vivant ce qu'il est, c'est-à-dire son essence, sa nature ou sa définition, tous termes en l'occurrence synonymes. De même que c'est plutôt sa forme que sa matière qui est la nature d'un être naturel (cf. Nature), de même c'est l'âme qui définit l'animal et, comme Aristote le dit souvent, un homme mort ou une main morte ou une main de pierre ne sont homme ou main que par homonymie.

Certains interprètes d'Aristote ont cru repérer des différences importantes entre plusieurs doctrines de l'âme, et F. Nuyens a soutenu que ces doctrines différentes correspondaient à des phases de l'évolution doctrinale d'Aristote. Ainsi, dans l'*Éthique à Nicomaque*, on trouve deux analyses auxquelles on a attribué une

allure platonicienne. Aristote y distingue deux parties dans l'âme, l'une irrationnelle, l'autre rationnelle. Mais dans la première distinction, qu'il développe dans le dernier chapitre du livre I, il oppose, à l'intérieur même de la partie irrationnelle, deux parties, l'une étant purement irrationnelle — Aristote l'identifie à la partie nutritive de l'âme —, et une partie qui peut « entendre » la raison, comme on le voit quand nous obéissons aux exhortations qui vont contre nos inclinations mauvaises. Mais si cette partie participe à la raison, elle est aussi une partie de la partie rationnelle de l'âme. De sorte que la raison et l'irrationnel se rejoignent dans une partie commune qu'Aristote appelle « appétitive » ou « désirante ». Dans la seconde distinction entre parties rationnelle et irrationnelle, et qu'Aristote expose dans le livre VI, c'est la partie rationnelle qui a deux parties, l'une scientifique qui pense le nécessaire, l'autre « calculatrice » (*logistikon*) ou « délibérative » (*bouleutikon*), qu'il appelle aussi « opinative » (*doxastikon*), qui porte sur le contingent. Même si ce n'est pas la pensée seule qui fait agir (cf. Délibération), cette partie est concernée par ce qui constitue le domaine de l'action. Il est sans doute plus prudent, et finalement plus économique, de considérer que ces divisions en partie rationnelle et partie irrationnelle sont dépendantes du point de vue adopté par Aristote plutôt que de la date à laquelle elles ont été conçues. Pour son exposé éthique, notamment celui qui concerne la différence entre science et prudence, cette division suffit à Aristote. L'analyse de l'âme en trois grandes capacités, qui est exposée ci-dessous, n'est pas contradictoire avec cette division en rationnelle et irrationnelle et lui est, en quelque sorte, superposable. C'est d'ailleurs ce que dit Aristote lui-même : « il lui [au politique] faut ces vues en fonction de ses besoins, car plus de précision outrepasserait notre propos » (I, 13, 1102a24).

▮ Quand il considère l'âme comme la forme du vivant, Aristote distingue plusieurs sortes d'âme correspondant aux diverses sortes de vivants. Aristote distingue notamment trois grandes capacités, ou facultés — que, malheureusement, il appelle parfois des « parties » —, qui marquent les étapes d'un développement de l'âme. Toute âme a une faculté nutritive. C'est la caractéristi-

que essentielle, c'est-à-dire définitoire, du vivant : tout vivant est capable de s'assimiler certaines substances extérieures. La faculté nutritive est aussi faculté de reproduction, la reproduction étant l'autre caractéristique définitoire du vivant. La conception aristotélicienne de la fécondation fait, en effet, de la semence une forme élaborée de la nourriture (cf. Génération). Certains vivants ont, outre la faculté nutritive et reproductrice, la faculté sensitive et discriminatrice. Ce sont les animaux. Enfin parmi les animaux certains ont, en plus de ces deux facultés, une faculté motrice qui fait qu'ils peuvent se mouvoir pour satisfaire leurs besoins.

C'est la faculté sensitive de l'âme à laquelle Aristote consacre les développements les plus importants. Aristote, en effet, d'une part s'est principalement intéressé aux animaux, lesquels se caractérisent par la sensation, et, d'autre part, a trouvé dans la perception sensible un paradigme théorique pour comprendre toutes les sortes de perception (cf. Intellect). Il introduit, pour en rendre compte, deux distinctions fondamentales, celle entre sensible propre et sensible commun et celle entre sensible par soi et sensible par accident (cf. Perception). Une autre distinction est entre sensation correspondant à un objet réellement existant, et perception d'images produites par l'esprit lui-même. Ces images correspondent à une faculté qu'Aristote appelle *phantasia*, terme généralement rendu par « imagination » (cf. Imagination).

▣ Aristote aborde le problème de la pensée à la suite de celui de la perception, en maintenant le parallélisme entre les deux opérations aussi longtemps qu'il le peut. Le sens et le sensible doivent d'une certaine manière devenir une seule et même chose, de même pour l'esprit et l'intelligible. De toute façon, la pensée est impossible sans images, et sans cette faculté des images appelée *phantasia* (cf. Imagination), laquelle s'appuie sur la perception sensible et ne peut advenir qu'à travers la perception sensible. Cependant l'intellect, s'il doit être le lieu des formes, devra avoir la capacité de recevoir ces formes sans matière. L'intellect a une double, et paradoxale, relation à l'actualité (cf. Intellect). D'abord il est actualisé par les intelligibles qui sont en acte. Mais il a aussi la fonction

d'actualiser les intelligibles qui sont engagés dans les sensations et les images. Car les intelligibles d'Aristote ne sont pas des Idées à la manière platonicienne qui existent en acte « au-dessus » du sensible. D'où la distinction par Aristote d'un intellect « patient » ou passif et d'un intellect agent, source inépuisable de commentaire et de spéculation pour les siècles suivants, et notamment parmi les penseurs médiévaux. Quant à la faculté motrice, elle est loin de se réduire au mouvement local. Certes Aristote distingue entre les animaux qui sont mobiles et ceux qui sont attachés à un endroit comme les huîtres à leur rocher. Mais la motricité étant définie comme la faculté de se mouvoir vers ce qu'on désire, elle comprend aussi la possibilité qu'ont les humains de se porter vers un objet qu'ils ont décidé d'atteindre à la suite d'un choix éthique. C'est d'ailleurs dans le traité du *Mouvement des animaux* que l'on trouve l'une des deux descriptions — l'autre étant dans l'*Éthique à Nicomaque* — du « syllogisme pratique » (cf. Délibération).

Amitié

(*philia*, φιλία)

► Si le terme *philia* est, du temps d'Aristote, d'emploi assez récent, l'adjectif *philos* est ancien. Le sens fondamental de ce dernier mot a fait l'objet d'une querelle très importante pour comprendre les conditions historiques et sémantiques dans lesquelles Aristote va développer sa doctrine de l'amitié. Avec une sorte d'unanimité, les commentateurs considéraient que, comme *philos* pouvait, dans les textes anciens, et notamment homériques, indiquer la possession, à n'importe laquelle des personnes, suivant le contexte — *philos uīos* pouvant signifier « mon, ton ou son fils » —, mon *philos* c'est celui qui m'est le plus propre et le plus proche, et notamment mon parent le plus proche ou quelqu'un ou quelque chose qui se trouve m'appartenir complètement. Gustave Glotz soulignait que dire de sa femme qu'elle était *philè* signifiait, non pas qu'elle était « aimée »,

mais « sienne ». Contre l'extension excessive d'un sens par ailleurs attesté, Émile Benveniste a remarqué que la valeur sociale de *philos* était principalement liée à l'hospitalité. Si mon *philos* par excellence, c'est l'hôte que je reçois selon les règles de l'hospitalité, le sentiment que je lui voue, la *philotès*, ancêtre de la *philia*, a à voir avec la sphère sociale et contractuelle et non avec les solidarités biologiques et fusionnelles de la famille. Contrairement à ce que laisseraient supposer certains textes, c'est bien sur cette dernière interprétation qu'Aristote construit sa théorie de l'amitié. Partant des matériaux sur la question assemblés par ses prédécesseurs, et notamment dans le *Lysis* de Platon, Aristote comprend sous le terme d'« amitié » un grand nombre de sentiments, penchants et relations qui vont de certaines formes de rapports entre amants à l'amour maternel. Mais, comme il le fait d'ordinaire, il définit une forme d'amitié, qui, étant l'amitié parfaite, non seulement définit la notion, mais donne aussi leur sens aux autres formes d'amitié. L'analyse du terme — analyse qui est largement fondée sur des usages linguistiques et qui est, de ce fait, parfois difficile à rendre en français —, fait de l'amitié une bienveillance mutuelle, affichée et non secrète, qui pousse un ami à souhaiter le bien de son ami. Aristote distingue trois formes d'amitié, non pas relativement aux gens auxquels elle s'applique, mais par rapport à son objet. Or l'objet que l'on aime c'est l'aimable, lequel peut prendre trois figures : le bon, le plaisant et l'utile. Mais la bienveillance affichée envers quelqu'un qui contribue à mon plaisir ou m'est utile ne donne que des formes *accidentelles* d'amitié, parce que l'ami n'y est pas aimé pour lui-même. Ces amitiés accidentelles se dissolvent facilement quand les conditions changent. Il est remarquable, compte tenu de ce qui a été dit plus haut, qu'Aristote range l'amitié forgée par l'hospitalité dans la catégorie de l'amitié par utilité. Il n'est pas moins remarquable qu'Aristote estime que l'amitié fondée sur le plaisir est plus authentique que celle fondée sur l'intérêt. Cela s'explique par le fait que le plaisir ajoute une sorte de perfection à ce qu'il accompagne (cf. Plaisir).

▮ L'amitié parfaite est donc celle qui a lieu selon la vertu entre deux, et pas plus, personnes égales et également vertueuses. Leur bienveillance mutuelle est gratuite, et cette amitié « dure autant que ces gens sont bons ; or la vertu est durable » (*Éthique à Nicomaque* VIII, 4, 1156b11). C'est alors, comme le dit le début de la section de l'*Éthique à Nicomaque* consacrée à l'amitié, que l'amitié « est une vertu ou va avec la vertu » (VIII, 1, 1155a3). Beaucoup de relations affectueuses et bienveillantes s'éloignent de ce modèle, et pas seulement du fait qu'elles relèvent du plaisir ou de l'intérêt, mais parce qu'elles ne satisfont pas la seconde condition et ne se tissent pas entre gens égaux. Pour qu'une relation entre un supérieur et un inférieur soit pourtant amicale, il faut introduire une proportionnalité : « le meilleur des deux doit être aimé plus qu'il n'aime, de même pour le plus utile, de même pour le reste » (VIII, 8, 1158b25). Aristote remarque qu'il en va de manière inverse avec l'amitié et avec la justice : dans le cas de la justice, le sens premier c'est la justice proportionnelle au mérite, alors que la distribution égale quantitativement n'est juste que de manière dérivée ; que la véritable amitié, en revanche, est basée sur un échange égal entre égaux (cf. Justice). Ces amitiés entre inégaux, c'est-à-dire entre parents et enfants, entre époux, entre un chef et son subordonné, sont néanmoins considérées par Aristote comme des amitiés réelles. Quand il n'y a pas de commune mesure entre deux personnes, comme entre un dieu et un humain ou un roi et un sujet, il n'y a pas d'amitié possible.

▮ Mais le dernier mot de la doctrine aristotélicienne de l'amitié, au moins en ce que c'est cet aspect qui clôt l'analyse de la notion dans l'*Éthique à Nicomaque*, concerne l'amitié dans les communautés. Aristote y établit d'abord une homothétie entre la communauté politique et les autres communautés, qui sont des « parties » de la communauté politique, et surtout la communauté familiale. Il développe notamment l'idée, que l'on ne trouve pas dans les *Politiques*, qu'il y a une similitude (*homoiôma*) entre les constitutions et les relations internes à la famille et que celles-là servent de « modèle » (*paradeigma*) à celles-ci. La communauté du père et de ses enfants est royale, mais chez les Perses, où le père traite

ses enfants comme des esclaves, elle est tyrannique ; la relation entre mari et femme ressemble à une aristocratie, sauf si le mari décide de tout tout seul, ce qui fait que cette communauté est oligarchique ; la communauté entre frères ressemble au régime constitutionnel, alors qu'une maison sans maître est démocratique (cf. Constitution). À chacune de ces situations, politiques et familiales, correspond un type d'amitié. Il est à remarquer que les amitiés de ce genre ne sont pas des amitiés parfaites, mais des amitiés fondées sur l'avantage commun. Or ces amitiés, et avant tout l'amitié politique, sont essentielles, parce que c'est quand une bonne constitution fonctionne bien en produisant et en faisant appliquer de bonnes lois, que la vertu se répand dans le corps social. L'amitié politique est non seulement utile aux cités, « car on ne peut pas faire de chemin en commun avec ses ennemis » (*Politiques* IV, 11, 1296a24), mais elle est la condition de la réalisation de cet « avantage commun » qui est le critère des constitutions droites (cf. Constitution). Cet avantage commun ne sera atteint que si des citoyens égaux ont les uns à l'égard des autres une mutuelle bienveillance qui fait considérer à chacun le bien de tout autre comme son bien propre.

Éthique à Nicomaque VIII

Analogie

(*analogia*, ἀναλογία)

► Le terme *analogia* pourrait plus souvent être traduit par « proportion » que par « analogie ». C'est une notion d'origine mathématique qui désigne l'égalité de deux rapports : $A/B = C/D$. Bien avant Aristote, les mathématiciens grecs avaient produit une théorie générale des proportions incluant aussi bien des grandeurs commensurables que des grandeurs incommensurables (cf. Euclide *Éléments* Livre V, définition 5). La première définition du livre X

des *Eléments* d'Euclide, qui semble inspirée par Eudoxe de Cnide, pose en tout cas, sans y voir de difficulté, l'existence de deux sortes de grandeurs : « sont dites grandeurs commensurables celles qui sont mesurées par la même mesure, et incommensurables, celles dont aucune commune mesure ne peut être produite » (trad. B. Vitrac). Aristote esquisse, en s'appuyant sur cette théorie, une sorte de mathématique générale qui reste sans nom (cf. *Mathématiques*). Le rôle de la proportion analogique sera donc de donner un accès cognitif à des objets qui sont hors de portée directe. Aristote l'applique dans des domaines très nombreux, aussi bien dans les sciences théorétiques que dans les sciences pratiques.

▮ Aristote décrit le rapport analogique entre deux ou plusieurs choses de deux points de vue, qui ne sont pas sans relations. D'une part c'est une sorte d'homonymie ou d'équivocité. Dans le chapitre 4 du livre I de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote examine le statut du bien en rapport avec la diversité des biens (cf. Bien). Il donne à ce sujet une liste de possibilités qu'il semble tenir pour exhaustive. Le bien pourrait être un genre dont les différents biens seraient des espèces ; ou une réalité homonyme, créant entre les différents biens une équivocité accidentelle — à la manière dont, exemple pris par ailleurs, le terme *kleis* désigne la clef et la clavicule — ; ou les différents biens seraient dits « bien » par rapport à une réalité de référence, comme l'être se dit par rapport à la substance ; ou bien il y a entre les biens un rapport d'analogie, par exemple, dit Aristote, la vue et l'intelligence sont deux biens, l'une étant au corps ce que l'autre est à l'esprit. Les médiévaux ont commis un contresens remarquable, remontant au moins à Averroès, à tous les sens de l'adjectif « remarquable », en appelant analogie — et plus précisément « analogie d'attribution » — la relation qui unit des termes qui se réfèrent à un terme unique. L'exemple le plus célèbre de cette relation, que les interprètes anglo-saxons appellent la « signification focale », est celui de l'être qui « se prend en plusieurs acceptions, mais selon un principe unique, car toutes les choses qui sont dites des êtres le sont parce qu'elles sont des substances, des déterminations de la substances, des acheminements vers la substance, des corruptions, des privations ou des

qualités de la substance » (*Métaphysique* Γ, 2, 1003b5 ; cf. Substance). L'analogie, d'autre part, est tenue par Aristote pour une sorte d'unité. Il distingue, en effet, l'unité numérique qui fait que Socrate est identique à lui-même, l'unité spécifique qui fait que Socrate et son père appartiennent à la même espèce, l'unité générique qui fait que les cerfs et les chevaux appartiennent au même genre et l'unité analogique qui fait que, dans un certain sens, la main et la pince sont une même chose, puisque l'une est à l'homme ce que l'autre est au crabe (cf. Vivant).

▮ Aristote accorde à l'analogie une place fondamentale en zoologie en proposant une étude non pas des animaux entiers mais de leurs parties. Toute la zoologie est alors analogique : on étudiera dans la catégorie « organes de refroidissement » les poumons et les branchies, parce que le poumon est aux animaux terrestres et aux cétacés — bien identifiés comme des mammifères par Aristote — ce que les branchies sont aux poissons. En ce sens Aristote est le fondateur de l'anatomie comparée (cf. Vivant). Mais de la même manière que les notions de genre et d'espèce n'indiquent pas un niveau fixe de généralité (cf. Genre), de même en est-il pour l'analogie. Ainsi, dans les *Parties des animaux*, Aristote présente successivement le cartilage comme l'analogue de l'os (II, 8, 653b35) puis comme différant de l'os par « le plus et le moins », ce qui est caractéristique de la différence spécifique (II, 9, 655a33, cf. *Histoire des animaux* III, 8, 516b31). Dans ce dernier cas, os et cartilage sont les espèces d'un même genre. L'analogie apparaît ainsi comme un outil souple et universel. L'exemple le plus frappant de l'emploi de la proportion analogique dans le domaine éthique est la définition par Aristote de la « justice distributive » (cf. Justice). Mais Aristote emploie la notion dans beaucoup d'autres domaines. Ainsi, en politique, il peut y avoir des rapports d'analogie entre les constitutions : une certaine forme de régime populaire étant l'analogue de la tyrannie dans les monarchies (*Politiques* IV, 4, 1298a21 ; 14, 1298a32).

Antérieur, postérieur

(*proteron*, πρότερον, *hysteron*, ὕστερον)

► En français comme en grec, est antérieur ce qui est plus proche de quelque chose qui joue le rôle de principe et de point de repère. Ainsi dans le sens le plus immédiat de ceux qui sont répertoriés en *Métaphysique* Δ, 11, on dira antérieur selon le temps quelque chose qui est plus près d'une origine : dans le passé la guerre de Troie est antérieure aux guerres médiques, mais dans le futur ce qui aura lieu avant est antérieur à ce qui aura lieu après. Aristote parle aussi de plusieurs autres sortes d'antériorité relevant de ce type immédiat. Selon le lieu, est antérieur ce qui est plus rapproché d'un lieu défini, par nature, par exemple le milieu de quelque chose, ou par convention ; selon le mouvement, est antérieur ce qui est plus près du moteur, ainsi l'enfant par rapport à l'adulte, parce qu'il est plus près de son géniteur ; selon la puissance dans les affaires humaines, est antérieur ce qui peut mettre en mouvement, par exemple celui qui choisit est antérieur à ce qu'il choisit. Enfin, selon l'ordre, dans un chœur, un chanteur du deuxième rang est antérieur à un chanteur du troisième.

► Mais le sens le plus fondamental de « antérieur » a trait aux domaines ontologique et gnoséologique. « Selon la nature et la substance sont antérieures les choses qui peuvent exister indépendamment d'autres choses », lesquelles leur sont postérieures (*Métaphysique* Δ, 11, 1019a2). Doctrine assez complexe puisque Aristote la met en rapport avec la distinction de l'acte et de la puissance. En puissance les parties sont antérieures au tout et la matière à la substance qui est faite de cette matière, mais en acte ce sont le tout et la substance qui sont antérieurs. Pourtant les deux situations ne sont pas homologues, puisque avant d'être intégrées à un tout, les parties ne sont pas (encore) parties : les poutres ne sont poutres que dans une maison et non en elles-mêmes. C'est dans l'ordre de la génération que les parties sont antérieures au tout, alors que dans l'ordre de l'être le tout est antérieur aux par-

ties, car c'est avec le tout comme cause finale que les parties existent. La matière, en revanche, n'existe pas en tant que telle, sinon déjà informée d'une manière ou d'une autre. Il y a là une figure particulière de l'antériorité de l'acte sur la puissance (cf. Acte).

■ Mais Aristote a poussé plus loin son analyse de l'antériorité, en en faisant une notion-clef de sa théorie de la connaissance. Est antérieur ce qui est mieux connu, « or « antérieur » et « mieux connu » ont deux sens, car ce n'est pas la même chose que « antérieur par nature » et « antérieur pour nous », ni « mieux connu par nature » et « mieux connu pour nous ». J'appelle antérieur et mieux connu pour nous ce qui est plus proche de la sensation, alors que ce qui est antérieur et mieux connu absolument en est plus éloigné » (*Seconds Analytiques* I, 2, 71b33). Ainsi, dans une science, les prémisses doivent être antérieures par nature, Aristote dit quelquefois « selon l'essence », aux conclusions, et ce jusqu'aux prémisses premières auxquelles rien n'est antérieur et qui sont les principes (cf. Principe), alors que les réalités individuelles sont antérieures et mieux connues pour nous — Aristote dit aussi « selon la perception » —, aux notions générales sous lesquelles elles tombent. Même si la relation d'antériorité et de postériorité par nature dessinent une structure plus fondamentale — qui est celle de la science et donc de la nature —, l'autre relation exhibe aussi une connaissance véritable. Pour Aristote, en effet, il y a une véritable connaissance sensible (cf. Perception). La même chose peut être dite de l'acte et de la puissance : « en puissance la demi-ligne est antérieure à la ligne, la partie au tout, la matière à la substance, mais en en acte elles sont postérieures » (*Métaphysique* Δ, 11, 1019a8). D'autre part la connaissance par induction, qui est la voie principale de saisie des principes (cf. Principe), part de ce qui est antérieur pour nous pour aller vers ce qui est antérieur par nature. C'est là, dit Aristote au début de la *Physique* (I, 1, 184a16), un « chemin naturel ».

(*technè*, τέχνη)

► La *technè* est une forme de savoir qui présente plusieurs caractéristiques. D'abord elle n'advient que chez des gens d'expérience, l'expérience étant surtout définie comme le moyen d'échapper au hasard (cf. Expérience). C'est qu'expérience et *technè* sont des *savoirs* véritables, notamment en ce qu'elles sont capables de prévoir leur résultat. L'un des exemples préférés d'Aristote est celui du vrai médecin qui guérit conformément à son pronostic parce qu'il possède une *technè*, contrairement aux charlatans qui réussissent par chance. C'est d'ailleurs par un exemple médical qu'Aristote, au début de la *Métaphysique*, illustre le second caractère de la *technè*, celui d'être à la fois universelle et idéale ou, comme il le dit, « distincte des sensations communes » : la médecine est une *technè* en ce qu'elle se révèle apte à constituer des jugements universels comme celui-ci : « tel remède guérit telle maladie affectant tel tempérament ». La *technè* est ainsi capable d'expliquer ses procédures et ses résultats, passés et futurs, et non simplement de constater des connexions dans la nature. Enfin la *technè* est susceptible d'être transmise par un enseignement rationnel. Il est manifeste que tous ces caractères sont liés entre eux. À l'époque d'Aristote, de nombreuses *technai*, qui vont de la médecine, à la cuisine en passant par la poliorcétique et l'horticulture, mais aussi la rhétorique, ont été codifiées et rendues publiques dans des manuels. Quand Aristote désigne des disciplines par un article féminin suivi de la forme féminine d'un adjectif, par exemple *hè politikè*, on peut considérer que, la plupart du temps, il sous-entend *technè*, terme qui apparaît donc, dans ce genre d'emploi, largement équivalent de *epistèmè*, « science ». La *technè* perd donc parfois son caractère originaire de savoir productif pour désigner des savoirs théoriques comme les mathématiques. Pour désigner sans ambiguïté un savoir, une disposition, ou autre entreprise productive, Aristote emploie le terme « poïétique », notam-

ment dans l'expression « science poïétique » (cf. Contemplation). Aristote a une approche hiérarchique des arts, en ce que certains sont « architectoniques » (cf. Éthique) et d'autres subordonnés.

▮ Vers la fin du chapitre inaugural de la *Métaphysique*, Aristote établit une distinction entre les *technai*, et brosse une histoire elliptique de leur découverte, dont on peut tirer plusieurs éléments. C'est dans le domaine des « nécessités de la vie », nous dit Aristote, que les arts sont apparus, mais ils ne l'ont pas emporté d'emblée sur l'expérience et la routine par leur efficacité. Il est probable que si les humains avaient été confinés à une logique de l'utile, ils n'auraient jamais adopté, ni peut-être découvert, aucune *technè*. Mais il se trouve que les hommes sont aussi capables d'admirer ce qui fait précisément le propre, et la grandeur, de la *technè*, à savoir son caractère scientifique — Aristote parle de « sagesse » —, et cela les poussa à admirer les découvreurs de *technai*. Aristote donne ainsi une version philosophique de l'un des sentiments communs aux Grecs, qui ont souvent divinisé, ou héroïsé, les inventeurs de *technai* tout comme les fondateurs de cités. Mais cette histoire des découvertes des *technai* a un sens : les hommes ont d'abord accédé aux arts touchant aux « nécessités de la vie », ensuite à ceux qui visent l'agrément — qui comprennent entre autres ce que nous appelons les « beaux arts » —, enfin à la suite de ces *technai* apparurent des savoirs comme les mathématiques qui ne visent ni l'utilité ni le plaisir, mais la seule spéculation intellectuelle désintéressée et qu'Aristote appelle des « sciences » (*épistèmai*). Dans l'analyse aristotélicienne, donc, la *technè* est le moyen — on l'un des moyens — de l'auto-déploiement de la nature rationnelle de l'humanité.

Malgré ce qui vient d'être dit et en dépit du caractère largement interchangeable des deux termes dans les cas signalés plus haut, les concepts de *technè* et d'*épistèmè* restent différents et cette différence a été thématisée par Aristote. L'art n'a pas la rigueur et l'immutabilité de la science et, dans une formule intéressante, le dernier chapitre des *Seconds Analytiques* note que « la science porte sur l'être, l'art sur le devenir » (100a8).

▮ L'opposition philosophiquement la plus féconde concernant l'art est celle qui le compare à la nature (cf. Nature). La nature maintient uni ce que l'art disjoint. Dans les êtres naturels il n'y a pas de distinction entre l'objet et l'artiste. Plus exactement, dans les êtres naturels les causes motrice, formelle et finale arrivent à coïncider (cf. Cause). Aussi, même s'il se sert de comparaisons techniques pour comprendre les processus naturels, c'est bien à la nature qu'Aristote attribue la position fondamentale. D'où sa fameuse formule selon laquelle « l'art imite la nature » (*Physique* II, 2, 194a21). Globalement, donc, la nature l'emporte sur l'art, notamment en ce qu'« il y a plus de finalité et de beauté dans les œuvres de la nature que dans celles de l'art » (*Parties des animaux* I, 1, 639b19). L'art a pourtant une sorte de supériorité sur la nature en ce qu'il peut parachever « ce que la nature n'a pas la puissance d'accomplir » (*Physique* II, 8, 1299a16).

Besoin

(*chreia*, χρεία)

▮ La réalité du besoin n'est pas indiquée par Aristote par le seul terme de *chreia*, mais par diverses périphrases. Le Stagirite, en effet, reconnaît tous les animaux comme des êtres de besoins, avec des formes et un champ d'application différents pour les humains. Sur le plan biologique, le besoin intervient à plusieurs niveaux. Il y a d'abord le besoin que, par exemple, les organes du corps sont destinés à satisfaire. Ainsi, quand Aristote dit dans la *Métaphysique* que l'usage des organes des sens donne du plaisir en plus du fait qu'ils satisfont des besoins (A, 1, 980a22), il emploie le terme *chreia*, mais il exprime souvent la même idée autrement. Il faut noter qu'au niveau terminologique, Aristote ne distingue pas nettement le besoin et le désir de l'appétit. Ainsi, dans l'*Éthique à Nicomaque*, il parle des « appétits naturels » pour désigner les besoins physiologiques en employant le terme *epithymia*, qui

signifie aussi le désir, y compris dans ce qu'il a de véhément et d'incontrôlable : « l'appétit naturel est le fait de combler un manque » et les goinfres le font hors de tout besoin (*para to deon*) (III, 10, 1118b18). Mais il y a aussi une approche biologique du besoin en termes d'adaptation. On se trouve devant deux possibilités proches mais distinctes. D'une part, l'animal a besoin de certains organes ou caractères, et la nature les lui fournit. Ceci se présente même sous une forme négative. Ainsi « puisque la nature de l'homme est de se tenir droit, il n'a nul besoin des pattes de devant » et, du coup, la nature lui a donné des bras et des mains (*Parties des animaux* IV, 10, 687a7). D'autre part, la nature adapte les besoins d'un animal aux conditions dans lesquelles il vit. Le chameau par exemple doit apprendre à se contenter d'une nourriture épineuse et ligneuse du fait de son environnement désertique ; la nature le pourvoit donc de plusieurs estomacs (III, 14, 674a28).

▮ Ce n'est que par une illusion rétrospective et du fait de la manière métaphorique qu'Aristote a de parler de l'action de la nature (cf. Nature), que l'on pourrait penser que dans la zoologie d'Aristote le besoin crée tel organe ou telle disposition organique. Dans la nature éternelle d'Aristote, il est exclu qu'il y ait une adaptation effective, c'est-à-dire se réalisant au cours du temps. Il est donc impossible que le besoin transforme ou améliore un vivant au cours du temps de quelque manière que ce soit. Mais, aussi et surtout, s'il est vrai que la diversité animale est pensable à travers une méthode combinatoire de combinaisons organiques (cf. Vivant), les besoins animaux, après qu'ils ont été définis dans leur plus grande généralité — nutrition, évacuation, déplacement — ont leurs modalités précises en quelque sorte déterminées par la combinaison à laquelle ils correspondent. Tout semble, par exemple, se passer comme si la nature, devant assurer la survie et donc la digestion des herbivores, leur avait donné plusieurs estomacs et la possibilité de ruminer. Mais, en fait, les besoins des ruminants sont entraînés par leur nature de grands animaux à plusieurs estomacs, dont l'existence n'a pas d'autre explication que le fait que la nature a réalisé cette conjonction de « parties ».

■ Mais c'est dans les domaines de l'éthique et surtout de la politique que l'analyse aristotélicienne du besoin est la plus développée. Elle s'y déploie à deux niveaux. L'exemple de l'union sexuelle de la femelle et du mâle, qui ne concerne pas que les humains, est caractéristique du premier de ces niveaux. Aristote décrit l'attirance sexuelle en termes de besoin, même s'il n'emploie pas le terme *chreia*. Ainsi, dans *l'Histoire des animaux* (VII, 1, 581b21), Aristote parle de *epithymia* pour le coït, en l'expliquant par le souvenir du plaisir passé. Mais ce besoin est en fait produit et expliqué par « une tendance naturelle à laisser derrière soi un être semblable à soi » (*Politiques* I, 2, 1252a30). Comme dans le cas des besoins biologiques considérés plus haut, ce n'est donc pas le besoin qui pousse à l'accouplement, mais une donnée naturelle qui crée et régule le besoin. Alors que ce premier niveau est, si l'on peut dire, sociobiologique, le second niveau est franchement politique. On examine par ailleurs la subtile doctrine selon laquelle le besoin est la mesure de la valeur d'échange (cf. Monnaie). L'un des aspects les plus caractéristiques de la philosophie politique d'Aristote consiste dans la manière dont elle articule sphère des besoins et sphère politique. Du fait du contrôle qu'elle doit exercer sur l'éducation des enfants (cf. Vertu), la cité a bien son mot à dire sur les modalités de la satisfaction de certains besoins. Ainsi le législateur « doit se soucier des unions : quand et entre quelles sortes de gens doivent avoir lieu les rapports conjugaux » (*Politique* VII, 1, 1334b31). Mais dans l'ensemble et en opposition sur ce point à la cité platonicienne, la cité excellente d'Aristote laisse à la sphère privée familiale la satisfaction des besoins des individus, en lui fixant des bornes précises. Ainsi pour les besoins économiques : il ne convient pas de les laisser se développer selon leur propre logique, ce qui amène invariablement à rechercher à agrandir sans fin son patrimoine (cf. Monnaie). Alors *l'homo economicus* prend le pas sur *l'homo politicus*. Mais la bonne administration du patrimoine familial, qui n'est pas un obstacle à la réalisation de la nature politique des hommes, doit être encouragée.

(*agathon*, ἀγαθόν)

► Dès le début de l'*Éthique à Nicomaque*, on voit que la pensée éthique d'Aristote se constitue, en réaction à celle de Platon, par une contestation de l'existence d'un Bien unique, cause de tous les biens particuliers. Aristote conçoit pourtant clairement l'existence d'un bien au-dessus de tous les autres, en ce que les autres lui sont subordonnés. Cette hiérarchie des biens correspond à la hiérarchie des arts (cf. Art). Ainsi le bien du stratège est subordonné au bien du politique, car on fait la guerre en vue du bon gouvernement de la cité, alors qu'on ne gouverne pas en vue de faire la guerre, sinon dans une cité dévoyée comme l'était Sparte. Il y a donc un bien suprême, qui se suffit à lui-même, et qui, dit Aristote, est « le bonheur » (cf. Bonheur). Aristote accepte par ailleurs la division traditionnelle des biens en biens du corps, biens de l'âme et biens extérieurs (cf. *Politiques* VII, 1, 1323a21, *Éthique à Nicomaque* I, 8, 1098b12, *Rhétorique* I, 6).

► Mais tout bien se définit par rapport à une « œuvre » (*ergon*) : le bien de la médecine par rapport à la guérison des patients, etc. C'est pourquoi les textes sont très nombreux dans lesquels Aristote donne comme synonyme de « bien », le but, le « en vue de quoi » ou le préférable. Le bonheur, bien suprême pour les hommes, se définit donc par l'œuvre propre de l'homme, c'est-à-dire celle qui le caractérise absolument (cf. Bonheur). Or tel est, selon l'une des versions du bonheur données par Aristote, l'état de l'homme vertueux (cf. Vertu), lequel ne peut parvenir à l'état d'épanouissement que représente le bonheur qu'en réalisant sa nature qui est celle d'un « animal politique » (cf. Cité). Dans l'autre version du bonheur, celle qui est fondée sur la contemplation (cf. Bonheur ; Contemplation), le cheminement est le même : le bien est la perfection de ce qui est absolument caractéristique de l'homme, à savoir la pensée. Les biens extérieurs, comme la bonne santé, la fortune etc., ainsi que les biens du corps, comme le plaisir, sont d'utiles

compléments au bonheur sans en constituer l'essence, contrairement à ce que pensent la majorité des gens. Dans la nature, le bien c'est le « ce en vue quoi » un être naturel est tel qu'il est ou a les caractéristiques qu'il a. Le bien est alors, là aussi, synonyme de « cause finale », « car le bien est la fin de toute génération et de tout mouvement » naturels (*Métaphysique* A, 3, 983a32). La distinction, plusieurs fois reprise par Aristote, entre le bien réel et le bien apparent renvoie finalement à la notion de nature. La vertu est un bien réel parce qu'elle concourt à la réalisation de la nature du sujet, alors que le plaisir n'est un bien qu'apparent.

▮ Dès l'Antiquité une querelle a divisé les interprètes d'Aristote, sur le point de savoir si le bonheur humain consistait dans la vie pratique, c'est-à-dire l'excellence éthico-politique, ou dans la vie contemplative ou vie « théorétique ». Celle-ci semble, en effet, présenter les caractéristiques de l'excellence : elle concerne la partie la plus haute de nous-mêmes, l'intellect (*noûs*), elle demande le moins de biens extérieurs, elle nous assimile à ce qu'il y a de plus divin dans l'univers, le premier moteur immobile. Dans le livre VII des *Politiques* (chapitre 3) Aristote essaye de réconcilier les deux « vies », active et contemplative, en disant que cette dernière ne s'accompagne pas nécessairement d'inactivité. Mais cette réponse ne peut pas trancher complètement la question (cf. Bonheur). Il y a deux notions qu'Aristote considère parfois comme synonymes du bien, l'utile (*chrèsimon*) et le beau (*kalon*). Ce n'est pas tout utile qui est convertible avec le bien, mais, là aussi, il faut se référer à la nature. En biologie, Aristote emploie le terme « utile » pour désigner ce qui convient à l'exercice d'une fonction ou au maintien d'un organisme ou d'une partie en bonne condition. L'utile est alors le bien. En *Métaphysique* M, 3, 1078a31, Aristote distingue le bien et le beau en disant que « le premier ne se rencontre que dans le domaine de l'action, alors que le second se trouve aussi dans les êtres immobiles ». Dans l'*Éthique à Nicomaque* il refuse trois approches du bien : que le Bien soit un genre dont les biens particuliers seraient des espèces, que le bien soit une notion purement équivoque, que le bien soit un principe unique par rapport auquel les choses bonnes se situent comme dans la relation de

« signification focale » (cf. Substance). La pluralité des biens est donc pensée par Aristote en termes d'analogie : la vue et l'intelligence comme biens sont analogues, l'une étant au corps ce que l'autre est à l'esprit (cf. Analogie).

Bonheur

(*eudaimonia*, εὐδαιμονία)

► Aristote, dès le premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, pose le bonheur comme fin de l'éthique, ce qui est une position commune à tous les philosophes antiques, mais aussi comme fin de la politique. On peut même dire qu'il est la fin de l'éthique parce qu'il est la fin de la politique, puisque la politique est la science dominante dans le domaine pratique (cf. *Éthique*). Que le bonheur soit la fin de l'action humaine, c'est certainement pour Aristote une « opinion valable » sur laquelle tous, sages et gens ordinaires, sont d'accord ; car « ces positions sont, pour les unes, celles de gens nombreux qui les professent depuis un temps immémorial, pour les autres celles d'un petit nombre de gens valables. Or ces deux sortes d'opinions ne peuvent pas être entièrement fausses sur tous les points » (*Éthique à Nicomaque* I, 9, 1098b26 ; cf. Opinion). Dans ce premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote donne l'un des exemples les plus caractéristiques et les plus aboutis du traitement d'une notion léguée par la tradition. Après un exposé des opinions de ses devanciers, Aristote considère ce qu'il peut en conserver et propose sa propre définition du bonheur. Ce premier livre est donc un véritable traité du bonheur. Le caractère du bonheur sur lequel tout le monde est d'accord, c'est qu'il est recherché pour lui-même et que les autres choses sont recherchées en vue du bonheur ; « les honneurs, en revanche, le plaisir, l'intelligence et toute autre vertu, nous les recherchons aussi, bien sûr, pour eux-mêmes, mais aussi en vue du bonheur, en pensant que par leur biais nous pouvons être heureux » (I, 5, 1097b1). Toutes les

définitions proposées tant par les gens ordinaires que par les philosophes parlent donc de ce qui va avec le bonheur. Aristote donne la liste suivante : le bonheur résiderait dans le plaisir, les honneurs, la vertu — il s'agit de la position socratique-platonicienne —, la contemplation, la richesse. En un sens, tous ces gens ont raison. D'abord si la vertu n'est pas le bonheur, parce qu'elle n'est pas recherchée pour elle-même mais pour ce qu'elle apporte, elle est la condition principale du bonheur. Ensuite le bonheur doit aussi s'accompagner de plaisir, mais il faut que ce soit un plaisir « naturel » (cf. Plaisir). De même pour le beau qui accompagne le bonheur : les actions vertueuses sont à la fois belles et plaisantes. Aristote reconnaît même que le bonheur ne va pas sans biens extérieurs comme la santé, la richesse, des amis, une famille : « on ne peut pas tout à fait prétendre au bonheur si l'on est trop laid, que l'on vient d'une famille infâme ou qu'on est seul sans enfants ; on le peut moins encore si on a des enfants ou des amis mauvais ou, quand ils sont bons, s'ils viennent à mourir » (I, 9, 1099b3).

■ Cette description du bonheur par Aristote ne présente qu'un versant de sa conception, celui qui, en un sens, est le plus proche des conceptions modernes. L'autre versant, en revanche, montre la parenté d'Aristote avec les autres philosophes antiques, notamment ceux des écoles hellénistiques. Les trois derniers chapitres consacrés au bonheur dans le livre I de l'*Éthique à Nicomaque* nous montrent, en effet, le bonheur comme un état stable, que le sujet ne saurait perdre, puisqu'une fois qu'on l'a acquis il est définitif. Cette stabilité du bonheur vient de la stabilité des actions vertueuses, dont Aristote dit qu'elles sont « plus stables, même que les sciences » (1100b14) et qui sont la base même du bonheur et, en quelque sorte, son exercice. Dès lors, le bonheur ne dépend pas, pas fondamentalement en tout cas, des accidents heureux ou malheureux de la vie, mais il dépend de nous. On a souvent souligné la différence entre le bonheur du vertueux selon Aristote et celui du sage stoïcien, celui-ci étant absolument hors d'atteinte des revers de la vie. Aristote, au contraire, affirme que des bonnes fortunes répétées « accroissent énormément la félicité de l'existence » (1100b25) et que les revers fréquents gâtent cette félicité.

Et pourtant, continue Aristote, même une grave infortune ne rend pas malheureux et des souffrances, même fréquentes, ne peuvent pas nous arracher au bonheur. Il faut des conditions exceptionnelles, des malheurs immenses et durables, pour ébranler le bonheur, remettre le sujet heureux dans l'état où il était avant de le devenir. Alors, dit Aristote, la reconquête du bonheur prendra beaucoup de temps.

La définition du bonheur qu'Aristote propose au chapitre 6 du livre I de l'*Éthique à Nicomaque* s'appuie sur la délimitation d'un *ergon* — terme qui englobe les notions françaises de tâche, d'office et de fonction — proprement humain (cf. Bien). Ainsi croître et sentir ne sauraient être des fonctions proprement humaines. Par contre accomplir des *actions* en se conformant à la raison, c'est cela qui est le propre des humains. Or cette fonction atteint sa perfection quand les actions accomplies traduisent la vertu la plus parfaite. Cette définition comporte donc bien un genre — « activité rationnelle », ce qui est proprement humain — et une différence spécifique — « activité conforme à la vertu », ce qui fait que cette activité est bonne. Aristote définit donc l'humain par le rationnel et le bien par la vertu. Mais comme la vertu est un état déterminé par une règle rationnelle (cf. Vertu), c'est fondamentalement le rationnel qui définit le bonheur. Le bonheur ne sera donc pas la vertu, mais l'activité conforme à la vertu, si elle s'accompagne de conditions extérieures qui ne rendent pas la vie trop difficile et de ressources qui permettent d'être vertueux. La vie de loisir du citoyen qui est, pour Aristote, la condition du bonheur, ne peut exister sans une certaine aisance, qui met le citoyen à l'abri du besoin, ne l'oblige pas à se livrer à une profession infâme et lui permet d'exercer ses vertus — comment être libéral si on est indigent ? —, ni sans relations d'amitié avec ses concitoyens (cf. Amitié).

▮ Il y a chez Aristote une doctrine cohérente du bonheur conçu comme activité rationnelle vertueuse. Le bonheur est donc le but de l'éthique, science pratique qui n'a pas pour seule fin de connaître le bien, mais aussi de « rendre bon ». Il faut compléter ce tableau

sur deux points. D'abord, du fait même que l'éthique soit, dans le domaine pratique, subordonnée à la politique, entraîne de grandes conséquences pour le bonheur lui-même. C'est en obéissant à de bonnes lois que l'on devient vertueux, de sorte que ce sont le législateur et les gouvernants qui sont les garants de la vertu dans le corps social (cf. *Éthique*). Mais Aristote va beaucoup plus loin, en affirmant, notamment dans *Les Politiques*, que la vie en cité — mais il faut préciser la vie de bon citoyen dans une cité à la constitution droite — est la condition même du bonheur, et le bonheur est le moteur ultime, et inconscient, qui pousse les hommes à former des cités (cf. *Cité*). Il y a ensuite les textes, notamment dans le dernier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, qui placent le bonheur dans l'activité contemplative et, point encore plus important, déclarent que le bonheur pratique, celui du citoyen vertueux, n'est bonheur « qu'à titre secondaire » (X, 8, 1178a9). En X, 7, 1177a17, Aristote introduit la notion de « bonheur achevé » (*teleia eudaimonia*) et prétend que le bonheur achevé est « contemplatif, cela a été dit », ce qui ne peut guère être dans l'*Éthique*. Le raisonnement qui établit cette nouvelle position est que le « bonheur achevé » ne peut être que l'activité de la fonction humaine la plus haute. Or cette fonction, c'est la fonction intellectuelle. Aristote fait cette remarque devenue fameuse : « il ne faut pas suivre ceux qui nous conseillent de ne penser qu'aux choses humaines quand on est homme et qu'aux choses mortelles quand on est mortel, mais il faut, dans la mesure du possible, s'immortaliser et tout faire pour vivre selon ce qu'il y a de meilleur en nous » (X, 7, 1177b31). Il ne faut certainement pas faire une lecture religieuse ou mystique d'une telle déclaration (cf. *Contemplation*). La contemplation est elle-même une activité vertueuse — il existe des vertus intellectuelles (cf. *Vertu*) —, mais qui est supérieure aux autres vertus : elle est plus haute par son objet, plus continue, plus plaisante, plus autosuffisante. Cependant l'exercice du bonheur contemplatif ne rend pas inapte, au contraire, à la vertu éthique, et celui qui en jouit sera aussi un bon citoyen : « en tant qu'homme qui vit en communauté avec beaucoup d'autres, il choisira d'accomplir des actions conformes à la vertu » (X, 8, 1178b5).

Catégorie

(*katègoria*, κατηγορία)

► *Katègorein ti kata tinós* signifie « attribuer quelque chose à quelque chose », et *katègoria* l'attribution. Dans le langage juridique, la *katègoria* ce peut être l'accusation, qui est l'attribution d'un crime ou d'un délit à quelqu'un ; Aristote emploie le terme en ce sens dans la *Rhétorique*. En un sens philosophique, une *katègoria* c'est l'attribution d'un prédicat à un sujet, c'est-à-dire une prédication. « Prédicat » traduit le participe présent passif de *katègorein*, *katègoroumenon*. L'unité de base de la prédication est la proposition formée par un sujet uni à un prédicat par la copule « est ». Elle est le lieu de la vérité et de la fausseté (cf. Vérité). Mais le sens proprement aristotélicien de « catégorie » c'est ce qu'Aristote appelle les « catégories de l'être » ou « genres de l'être ». L'être est, certes, la réalité la plus universelle en ce qu'il peut être attribué à toute chose, mais il n'est pas un genre qui pourrait être divisé en espèces. Quand il parle des « genres de l'être », Aristote n'emploie pas le terme « genre » en son sens technique habituel (cf. Genre). Il pose comme genres suprêmes des termes qui peuvent être affirmés des différentes réalités sans pouvoir être subsumés sous une attribution plus haute. Les Catégories sont donc les formes ultimes de ce qui peut être dit de quelque chose. Dans le jugement « l'homme est blanc », « homme » tombe en dernier ressort sous la catégorie de la substance, alors que « blanc » tombe sous celle de qualité. La liste généralement reconnue des catégories en comprend dix, mais Aristote n'a nulle part établi qu'il s'agissait là d'un nombre fixe et définitif. Ce sont : la substance (homme), la quantité (de deux coudées), la qualité (blanc), la relation (double), le lieu (au Lycée), le temps (hier), la position (assis), la possession (avoir son habit), l'action (coupe), la passion (est coupé). Le traité aristotélicien des *Catégories*, que les éditeurs ont, depuis l'Antiquité, placé en tête du corpus des œuvres du Stagirite, a vu son authenticité contestée. Il est certain que son expression tranche

parfois avec le reste du corpus, mais sa doctrine est authentiquement aristotélicienne, et Simplicius a eu raison de dire que si le traité des *Catégories* « n'avait pas été écrit, la philosophie d'Aristote serait sans principe et sans tête ».

■ On a soutenu que la table aristotélicienne des catégories était une sorte de réflexion sur la grammaire grecque. Friedrich Trendelenburg considérait que les quatre premières catégories (substance, quantité, qualité, relation) correspondaient aux noms et aux adjectifs, les quatre dernières (position, possession, action passion) correspondaient aux verbes, les deux intermédiaires (lieu et temps) correspondaient aux adverbes. Thomas d'Aquin, au contraire, considère les catégories comme des genres d'être. Des positions de ce genre avaient été adoptées dès l'Antiquité par les commentateurs d'Aristote. Il est en tout cas tentant de considérer que les catégories sont à l'intersection d'une analyse logique du discours et d'une décomposition ontologique de la réalité en ses composantes élémentaires, entre autres raisons parce qu'une pensée comme celle d'Aristote — qu'on dit pour cette raison « réaliste » — ne peut séparer les formes de la signification ni des genres de l'être ni des types d'objets de la connaissance. En ce sens la substance s'oppose à toutes les autres catégories, en ce que celles-ci sont des attributs ou des affections de celle-là.

■ La doctrine des catégories est cardinale dans la pensée d'Aristote, et cela rend d'autant plus dommage que nous n'ayons aucun renseignement sur la manière dont elle a été élaborée. Aristote la tient toujours pour acquise. Elle permet de répondre à certaines thèses d'autres philosophes qui avaient en quelque sorte bloqué le développement de la pensée grecque. Aristote se heurte notamment à deux thèses que Platon avait déjà combattues, la thèse éléatique selon laquelle on ne peut mélanger être et non-être, et la thèse peut-être sophistique, sans doute mégarique et sûrement antisthénienne, selon laquelle il ne peut y avoir de prédication que tautologique. Ces deux thèses sont liées, puisque, pour les Mégariques, dire qu'une chose est blanche, c'est dire à la fois qu'elle est une et plusieurs, et que refuser la prédication non tautologique,

c'est dire que chaque chose est et est seulement elle-même. Platon avait tenté de résoudre ces difficultés par sa doctrine des genres suprêmes du *Sophiste*. Il s'agit pour Aristote de fonder le discours attributif non tautologique. Cela suppose la reconnaissance que l'être a des significations multiples, ou, selon l'expression d'Aristote, que « l'étant se dit de plusieurs façons ». Ainsi pour les Eléates, Aristote explique, au début de la *Physique* (I, 2-3), que s'ils ont abouti à l'idée que l'être doit être un et s'ils sont conduits à refuser le changement au nom de cette unicité, c'est parce qu'ils n'avaient pas compris que l'étant « se dit de plusieurs façons ». De même pour les sophistes qui ont mis toutes les catégories sur le même plan (cf. Accident). Ainsi, les distinctions entre être par soi et être par accident, être en acte et être en puissance permettent de sauver à la fois la prédication et le mouvement. Si de blanche une chose devient noire, elle ne disparaît pas pour autant, mais l'un de ses accidents change, c'est-à-dire que l'une des propriétés que cette chose avait en puissance s'actualise. La doctrine des catégories est, aux côtés de ces distinctions, une distinction des sens de l'être visant à surmonter les critiques éléatiques, sophistiques et mégariques. Aristote la range d'ailleurs explicitement au rang des différents sens de l'être dont il fait la liste, par exemple au livre E de la *Métaphysique* : « l'être proprement dit se dit de plusieurs façons, dont, nous l'avons vu, l'être par accident, et, autre sens, l'être comme vrai et le non-être comme faux, il y a aussi les formes de la prédication (*schèmata tès katègorias*), par exemple le quelque chose, le quel, le combien, le où, le quand et tout autre terme qui signifie de cette manière, et encore, outre ces sens, il y a l'être en puissance et l'être en acte » (E, 2, 1026a33). Si l'on regarde cette liste, on s'aperçoit que l'être comme vrai c'est l'être comme copule dans la proposition attributive, ce qui explique qu'Aristote déclare, dans ce même chapitre de la *Métaphysique* qu'on peut le laisser de côté (1027b34) ; en effet, l'être en tant que vrai est une sorte de description générale de ce qui est dit avec plus de détails dans les « formes de la prédication ». « Finalement les différents sens de l'être se réduisent aux différents modes de la prédication, puisque c'est à travers ceux-ci que ceux-là se constituent. C'est donc aux catégories ou figures de la prédication que l'on peut sans incon-

vénient ramener les significations multiples de l'être » (P. Aubenque). Et Aubenque fait remarquer que la distinction entre l'être par soi et l'être par accident ainsi que celle de l'être en acte et de l'être en puissance « exprimaient la possibilité d'une pluralité de significations [de l'être], beaucoup plus qu'elles ne constituaient un premier énoncé de ces significations elles-mêmes ». Quand il s'agit donc d'énoncer les significations multiples de l'être, il faut et il suffit que l'on se réfère aux « formes de la prédication ».

Cause

(*aitia*, αἰτία, *aition*, αἴτιον)

► Le substantif *aitia* ou l'adjectif neutre substantivé *aition*, viennent de l'adjectif *aitios* qui en grec, et notamment en langage juridique, signifie « responsable de » ou même « coupable de ». L'étiologie aristotélicienne, c'est donc la recherche de ce qui est responsable d'une chose, d'une propriété, d'un état de faits, etc. La connaissance de la cause est l'une des caractéristiques fondamentales de la science : avoir un savoir scientifique d'un objet, c'est en connaître la cause et savoir que cette cause est bien sa cause (*Seconds Analytiques* I, 2, 71b10). Plus précisément, dans le syllogisme scientifique qui donne, dans sa conclusion, la connaissance scientifique de la chose, le moyen terme doit être la cause de cette chose. Soit par exemple le syllogisme : Tout corps céleste qui subit une interposition de la terre entre le Soleil et lui se trouve éclipsé, la Lune subit une telle interposition, donc la Lune est éclipsée ; le moyen terme (subir une interposition) est la cause du phénomène étudié, à savoir l'éclipse de Lune. Une première distinction que fait Aristote parmi les causes est celle des agents qui peuvent être causes. Ainsi dans l'*Éthique à Nicomaque* (III, 5, 1112a31) : « les causes, semble-t-il, sont la nature, la nécessité, le hasard, mais aussi l'intelligence et tout ce qui relève de l'activité humaine ».

■ Mais il y a une pluralité qui est bien plus caractéristique de l'étiologie aristotélicienne, c'est que la cause se dit de plusieurs façons, très exactement de quatre façons. C'est la fameuse théorie des quatre causes. Est cause — responsable — d'une chose ce dont cette chose est faite, par exemple l'airain est cause de la statue : c'est ce que la tradition appelle la « cause matérielle ». Est aussi cause l'essence de la chose, par exemple le rapport numérique de 2 à 1 est cause de l'octave ; cette cause, qui a une parenté avec les Idées, ou Formes, platoniciennes, est appelée « cause formelle » par la tradition. « Ce à partir de quoi il y a principe de changement ou de repos », selon l'expression plusieurs fois reprise par Aristote, c'est ce que nous appelons la « cause motrice (ou efficiente) » : le législateur est ainsi cause de la loi ou du décret. À partir des Stoïciens, la causalité efficiente sera la causalité par excellence, position qui durera jusqu'à l'époque moderne. Enfin la « cause finale » c'est la fin (*telos*) ou le « ce en vue de quoi » : la santé est la cause de la promenade, puisque quand on demande à quelqu'un pourquoi il se promène, il répond que c'est pour acquérir ou conserver la santé (cf. Fin).

Les quatre causes peuvent se rapporter les unes aux autres de diverses façons. Du même objet il y a plusieurs causes : de la statue, l'airain et le statuaire sont causes, mais celui-là comme cause matérielle, celui-ci comme cause motrice. Il peut y avoir réciprocité : l'exercice est cause motrice de la santé, la santé cause finale de l'exercice. Aristote ajoute aussi cette remarque sidérante : « la même chose est parfois cause des contraires », l'exemple étant que le pilote par sa présence est cause de la sauvegarde du navire, alors que par son absence il est cause de sa perte (*Physique* II, 3, 195a11 ; *Métaphysique* Δ, 2, 1013b11). Certaines causes sont antérieures à d'autres dans la chaîne causale : si le rapport de 2 à 1 est cause (formelle) de l'octave, le nombre est aussi cause, mais cause antérieure, puisque 2 et 1 sont des nombres. Aristote distingue aussi les causes par soi des causes par accident : c'est par accident que Polyclète est cause de la statue, alors que « statuaire » est cause par soi, étant donné qu'il est accidentel que le statuaire soit Polyclète.

Pour Aristote la découverte des quatre causes marque le point culminant de l'histoire de la philosophie, et, selon lui, ce sont les quatre causes aristotéliennes que les Anciens cherchaient plus ou moins consciemment. Cette découverte progressive des quatre causes est présentée en un tableau saisissant dans le premier livre de la *Métaphysique*, qui fait de l'aristotélisme la fin de la philosophie. La recherche des causes constitue, en fait, l'essentiel du travail du philosophe aristotélicien, qui cumule les rôles de philosophe au sens moderne et de savant. Comme on l'a dit, la connaissance de la cause adéquate est caractéristique du savoir scientifique et, dans le syllogisme scientifique, le moyen terme est cause de la conclusion (cf. Science).

▮ Deux aspects particulièrement importants de l'étiologie aristotélienne doivent être soulignés. D'abord les causes ont vocation à fusionner. Ainsi est-il très rare qu'Aristote donne les quatre causes d'un même objet et, quand il le fait, ce n'est pas sans restrictions : « Quelle est la cause matérielle de l'homme ? ne sont-ce point les menstrues ? quelle est la cause motrice ? n'est-ce point le sperme ? quelle est la cause comme forme ? l'être essentiel de l'homme. Quel est le ce en vue de quoi ? la fin. Mais sans doute ces deux dernières causes sont-elles la même » (*Métaphysique* H, 4, 1044a34). Souvent les causes formelle et finale fusionnent, parce que, dans la nature finalisée d'Aristote, l'essence de quelque chose, c'est sa fonction, par exemple la cause finale du poumon c'est de refroidir l'organisme, ce qui est également sa forme, c'est-à-dire son essence (cf. Fin). Mais l'essence peut aussi s'exprimer dans les causes motrice ou matérielle. Ainsi l'essence de l'éclipse, c'est sa cause motrice, l'interposition de la Terre entre la Lune et le Soleil ; l'essence du sommeil, c'est son substrat — la région autour du cœur — dans un certain état, à savoir « saisie » lors de la digestion. Il s'agit là non pas de la cause finale du sommeil, qui est de reposer l'organisme, mais de sa cause matérielle. Ce qu'est le sommeil est donc caractérisé, c'est-à-dire défini, non pas par ce en vue de quoi est le sommeil, mais par un état caractéristique de son siège. Il arrive que, d'un certain point de vue du moins, plus de deux causes convergent. La *Physique* (II, 7, 198a24) donne l'exem-

ple suivant : l'essence et le ce en vue de quoi sont une même chose, et le point de départ du mouvement leur est spécifiquement identique : « en effet c'est un homme qui engendre un homme », ce qui veut dire que la cause finale de la génération — l'enfant — est identique à la cause motrice — son père — à travers la semence de son père, non pas d'une identité numérique, mais d'une identité spécifique (cf. Génération). D'autre part les causes sont inégales en « dignité », et cela de plusieurs manières. D'abord les explications par les causes formelle et finale sont « au-dessus » de celles fournies par les causes motrice et matérielle. Ce finalisme, déjà fortement présent chez Platon, distingue Aristote de la tradition présocratique qu'on peut dire « mécaniste » : de même que le Socrate du *Phédon* trouvait que le fait qu'il avait décidé de ne pas échapper à sa condamnation était une cause plus explicative de sa présence en prison que le fait que ses os et ses tendons étaient à présent à tel endroit, de même Aristote pense qu'il faut expliquer la maison plus par sa fonction d'abri que par sa composition de briques et de bois. De même pour les êtres naturels. Mais les causes matérielle et motrice peuvent aussi occuper une place fondamentale dans l'explication et représenter ce qu'Aristote appelle « le pourquoi ultime » (*Physique* II, 7, 198a16). Nous l'avons vu dans le cas de l'éclipse et du sommeil. Il faut aussi bien comprendre que les causalités matérielle et motrice s'imposent avec plus de force que la causalité finale elle-même (cf. Fin).

Les commentateurs ont débattu pour savoir si la causalité, selon Aristote, reflétait l'explication qu'un sujet humain peut donner des réalités dans le monde, en se plaçant lui-même selon des points de vue différents. Dans cette perspective, un accident d'automobile peut s'expliquer d'un certain point de vue par l'imprudence du conducteur, d'un autre point de vue par l'état de la chaussée, etc. Il semble plus en harmonie avec les textes de considérer qu'avec sa théorie de la causalité, Aristote entend décrire des relations réelles entre les objets réels — choses, évènements, situations — du monde réel. Ainsi, alors que les points de vue explicatifs peuvent

être en très grand nombre — pour l'accident, par exemple —, il n'y a, pour Aristote, que quatre relations réelles qui disent pourquoi une chose est ce qu'elle est.

Changement, mouvement

(*metabolè*, μεταβολή, *kinèsis*, κίνησις)

■ « Changement » est le terme générique qui s'applique à toute modification. Il a lieu selon quatre catégories : le changement selon la qualité s'appelle altération, celui selon la quantité s'appelle augmentation ou diminution, celui selon le lieu s'appelle transport ou translation (*phora*). Ces trois changements sont des mouvements, alors que le changement selon la substance n'est pas à proprement parler un mouvement, même si, dans certains textes, Aristote inclut ce changement selon la substance — qu'il appelle « génération et corruption » (*genesis* et *phthora*) — dans les mouvements. Mais cette variation terminologique n'abolit pas la différence entre ces deux sortes de changements. À part le transport circulaire des corps célestes, dont il sera question plus loin, tous les changements ont lieu dans la région sublunaire. Ainsi, en ce qui concerne l'altération (*alloiôsis*), Aristote donne comme exemple : l'échauffement, l'adoucissement, le séchage, le changement de couleur, etc. Elle est l'entéléchie de l'altérable en tant que tel, et elle suppose un contact entre l'altérant et l'altéré. Certaines altérations ont lieu d'un seul coup, comme la congélation, mais la plupart sont progressives. Quant à l'augmentation, sa forme canonicque, c'est-à-dire sa forme la plus développée et qui rend toutes les autres formes intelligibles, c'est la croissance du vivant, animal ou végétal, quand il assimile de la nourriture. Le changement est, de fait, pensé par Aristote en étroite connexion avec la nature et le naturel. Sont en effet naturels les êtres qui ont en eux-mêmes le

principe de leurs changements (cf. Nature), et ce sont les vivants qui correspondent le plus complètement au concept d'« être naturel » (cf. Vivant).

Mais la distinction des changements selon la catégorie dans laquelle ils ont lieu n'est pas la seule. Les changements, et plus précisément les mouvements, se divisent aussi en réguliers ou uniformes, et irréguliers. Ainsi une altération peut se faire régulièrement ou par phases plus ou moins rapides, mais c'est surtout dans le cas du mouvement local que cette distinction est signifiante. Ces mouvements peuvent accélérer ou décélérer : en chute libre un corps pesant, par exemple, voit la vitesse de sa chute augmenter — proportionnellement au temps et à sa masse, selon Aristote —, mais cette accélération ne peut être infinie, ce qui donnerait au mobile une vitesse infinie, lui faisant parcourir toute distance dans un temps nul (un « maintenant », cf. Temps). Mais pour cela il faudrait que la chute ait lieu sur une distance infinie, ce qui est peut-être pensable dans le vide des Atomistes, mais pas dans le cosmos fini d'Aristote (cf. Univers). Les mouvements célestes, eux, sont uniformes, ce qui est l'un des aspects de leur perfection. Les mouvements locaux se divisent aussi en simples et composés. Sont simples les mouvements circulaire et rectiligne, tous les autres étant des composés de ces deux-là. Mais la distinction sans doute la plus importante, du moins dans l'histoire des sciences, est celle entre mouvements naturels et contre nature. Selon sa composition élémentaire, un corps sera ou non animé d'un mouvement naturel (cf. Élément). Les corps célestes, qui sont composés d'éther, ou quintessence, ont un mouvement naturel en cercle et n'en ont pas d'autre. Les corps sublunaires majoritairement composés de terre ou d'eau ont un mouvement naturel vers le bas, c'est-à-dire le centre de l'univers, alors que ceux qui sont majoritairement composés de feu ou d'air ont un mouvement naturel vers le haut, c'est-à-dire vers la périphérie. Une pierre envoyée en l'air ou à l'horizontale subit un mouvement contre nature, ou contraint, jusqu'à ce que ce mouvement, dû à une impulsion extérieure, s'épuise et que le mouvement naturel s'impose à nouveau (cf. Élément).

▮ Quelle que soit la catégorie dans laquelle ils ont lieu, tous les changements ont des propriétés et, pourrait-on dire, une structure communes. Un changement va de quelque chose vers quelque chose en se situant dans un substrat. Même la génération n'est pas sortie du non-être absolu. Tout changement se fait dans le temps et prend du temps. Ce qui permet à Aristote d'écrire que « il y a trois choses dont on parle à propos du changement : ce qui change, ce en quoi et ce vers quoi il change, par exemple l'homme, le temps et le blanc » (*Physique* VI, 5, 236b2), quand, dans un certain temps, un homme devient blanc. Il faut évidemment ajouter, comme Aristote le fait souvent, un quatrième élément : ce à partir de quoi le changement a lieu. Car tout changement, et Aristote prétend, sur ce point, être en accord avec tous, ou presque tous, les philosophes qui l'ont précédé, s'effectue entre des contraires, ou au moins des réalités comportant quelque contrariété. Ceci est exposé en détail dans le premier livre de la *Physique*, où Aristote cherche les principes universels du changement. Il y établit — certains commentateurs pensent qu'il tient cela pour un principe quasi *a priori* — que « n'importe quoi ne vient pas de n'importe quoi », mais que la santé vient de la maladie et la culture de l'inculture. Un changement est une réalité continue, qui ne peut pas être considérée comme unique si elle est interrompue par une phase dans laquelle ce changement n'a pas lieu. Ainsi un transport ne reste pas un et le même s'il est interrompu par un temps de repos. Mais tout changement vient d'un changement ou d'un repos antérieur ; ainsi le changement est éternel, et, comme le dit Aristote, tout moteur est lui-même mû. Seul le premier moteur est non-mû, mais il n'est pas moteur au sens habituel, en ce qu'il serait l'agent physique du changement. Il meut le premier ciel en tant qu'il est pour lui un « objet d'amour » (*Métaphysique* Λ, 7, 1072b3 ; cf. Dieu). Cette thèse fondamentale selon laquelle tout moteur est mû est un cas particulier de l'antériorité de l'acte sur la puissance.

Tout cela n'est pleinement intelligible qu'à la lumière du statut ontologique du changement (mouvement). Tout changement est l'actualisation d'un être en puissance, « être » étant entendu au sens

de n'importe quelle catégorie (cf. Catégorie). Le réchauffement par exemple, qui est une altération, est l'actualisation du chaud potentiel dans un corps susceptible de s'échauffer (cf. la célèbre définition du mouvement en *Physique* III, 1, 201a10 : « l'entéléchie de l'étant en puissance en tant que tel »). Cette actualisation est le fait d'un être lui-même en acte, par exemple un feu par lequel le corps en question est échauffé. Le changement n'a donc lieu que si l'agent qui permet l'actualisation continue son action. C'est pourquoi ce n'est que par une illusion rétrospective que l'on a pu penser qu'Aristote concevait les mouvements éternels non contraints des corps célestes comme un mouvement inertiel : c'est grâce au mouvement du premier ciel, lui-même entretenu par le premier moteur que ces mouvements ont lieu. Contrairement aux physiciens modernes, Aristote ne pense pas le mouvement comme un *état* qui pourrait se maintenir indéfiniment si rien ne venait y faire obstacle. En revanche Aristote considère le repos comme un état.

■ Dans le livre VIII de la *Physique*, Aristote établit, avec des arguments à vrai dire étrangement peu convaincants, au moins pour des modernes, la priorité du mouvement local sur tous les autres changements et, parmi les mouvements locaux, du mouvement circulaire uniforme éternel. Si mal fondée que nous semble cette thèse de la priorité du mouvement local circulaire, elle est nécessaire à Aristote comme fondement cosmologique et ontologique de son univers. Il semble oiseux de remarquer qu'Aristote a philosophé après Parménide et Platon, et pourtant cette remarque de pure chronologie est d'une grande importance en ce qui concerne le changement. L'image très générale du cosmos aristotélicien est celle d'un ensemble globalement immobile en ce qu'il ne va pas d'un lieu à un autre, dépendant d'une réalité absolument immobile qui est le « premier moteur », mais incluant des mouvements qui se fondent en dernier ressort sur le mouvement uniforme éternel du « premier ciel », c'est-à-dire de la sphère des fixes (cf. Univers). L'une des grandes originalités théoriques d'Aristote par rapport à ses prédécesseurs, c'est d'avoir tenté non seulement une analyse du changement, mais une science des choses en mouvement. Cette

science est la physique (cf. Nature). Cette science est possible parce que la nature contient des régularités qui peuvent s'exprimer dans les propositions universelles et causales (cf. Cause), même si, dans le sublunaire, ces relations sont affectées d'une irréductible part d'indétermination (cf. Sublunaire ; Météorologie). S'agissant des phénomènes réguliers de la partie sublunaire de l'univers, Aristote dit qu'ils se produisent « toujours ou la plupart du temps » (*hôs epi to poly*). Le changement naturel est analysé par Aristote comme fondé sur trois principes, la forme, la privation et le substrat. C'est dans le premier livre de la *Physique* que cette doctrine est exposée le plus complètement. Aristote affirme partager l'opinion de tous les philosophes en faisant advenir le changement entre les contraires, c'est-à-dire une sorte particulière d'opposés, car « n'importe quoi ne vient pas de n'importe quoi » (I, 5, 188a34). Cette paire de contraires originaires sont la forme et la privation de cette forme (cf. Contraire). Ce qu'Aristote prétend rajouter par rapport à ses devanciers, c'est la nécessité d'un substrat capable de recevoir successivement ces deux contraires.

Physique I, 2-9 ; III, 1-3 ; V.

Cité

(*polis*, πόλις)

► La *polis* est une institution purement grecque et celle qui a peut-être le plus fait pour donner ses caractères propres à l'aire culturelle hellénique, comme l'ont montré les travaux de Jean-Pierre Vernant. Il est donc tout à fait étonnant que, bien qu'elle soit à l'arrière-plan de la vie quotidienne comme de la production intellectuelle des Grecs, la cité n'ait fait l'objet, dans l'Antiquité, que d'une seule tentative d'analyse théorique. Cette analyse se trouve dans les *Politiques* d'Aristote. La cité est, selon Aristote, la forme suprême des sociétés humaines naturelles. Du point de vue

« matériel » elle est formée de villages qui sont eux-mêmes constitués de familles. La famille, qui est une réalité lignagère plutôt que familiale au sens moderne du terme — elle est dirigée par un chef qui est à la fois époux, père et maître d'esclaves —, satisfait les « besoins de tous les jours », qui se fondent tous sur deux besoins naturels fondamentaux : la reproduction — besoin décrit comme « une tendance naturelle à laisser derrière soi quelqu'un de semblable à soi » — et la « sauvegarde ». Cette sphère « économique », au sens étymologique du terme — *oikonomikos*, qui vient de *oikia*, la famille, signifie « qui se rapporte à l'administration familiale » — ne représente pas à elle seule la totalité des tendances de la nature humaine. Il y a, en effet, chez les hommes une tendance à la réalisation complète de leur humanité en parvenant à un état d'épanouissement qu'Aristote, après bien d'autres, appelle le bonheur (*eudaimonia*) ou le « bien vivre » (*eu zèn*) (cf. Bonheur). Le signe que le stade de la cité a été atteint c'est que les membres de la communauté en question mènent une vie *autarcique*, un concept particulièrement important dans la philosophie pratique aristotélicienne. Aristote, lui aussi, connaît le sens économique du mot « autarcie », le seul que nous employons, et il parle alors d'autarcie « pour les choses indispensables (ou nécessaires) » (*Politiques* VII, 4, 1326b4), mais l'« autarcie complète » dépasse largement la sphère économique. Une communauté est autarcique, il vaudrait alors mieux traduire « autosuffisante », quand elle constitue une entité économiquement, politiquement et humainement autonome. Elle est composée d'un nombre restreint mais suffisant de citoyens, de manière à ce qu'ils se connaissent à peu près tous — un réquisit repris par Rousseau —, elle se donne ses propres lois, elle forme ses citoyens selon les valeurs éthiques compatibles avec sa constitution. Aristote répète plusieurs fois que cette autarcie est condition de la vie heureuse. À l'époque hellénistique, la cité ayant disparu en tant que réalité politique, c'est le sage qui, notamment chez les Stoïciens, deviendra « autarcique ».

■ Sur ce point, Aristote adopte une position qui fait de lui le premier, et sans doute le dernier, véritable penseur du politique : ce bien vivre ne peut advenir aux hommes que dans le cadre d'une

citée bien gouvernée. L'homme, en effet, n'est pas seulement un être de besoins. Il est, dit Aristote, « un animal politique par nature » (*Politiques* I, 2, 1253a2). C'est pourquoi la cité, qui permet la réalisation complète de l'humanité des hommes, est *la fin* de toutes les autres associations humaines. Fin qui ne devient consciente d'elle-même qu'après sa réalisation : Aristote nous montre des hommes édifiant une cité avec le seul désir de mieux satisfaire leurs besoins (« pour vivre » 1252b29), et se trouvant, de surcroît, introduits dans la sphère du bonheur. Ce bonheur vient de l'exercice d'une vertu à la fois spéciale et générale, la vertu politique, qui ne peut s'effectuer que dans la vie commune de citoyens égaux — quand bien même ils commandent et obéissent tour à tour — dans le cadre d'institutions politiques. Bien que, comme nous allons le voir, tous les humains n'aient pas, ou pas complètement, développé cette tendance à former des cités, il s'agit donc d'une tendance naturelle. Elle ne garantit pourtant pas la formation effective de cités : « c'est par nature qu'il y a chez tous la tendance vers une communauté de ce genre, mais le premier qui l'établit n'en fut pas moins cause des plus grands biens » (*Politiques* I, 2, 1253a29). Le législateur fondateur de cité, figure éminente dans l'imaginaire collectif grec, est ainsi la cause efficiente qui réalise cette tendance politique naturelle des hommes.

Mais tous les hommes ne réalisent pas leur nature politique. Seuls les Grecs ont ce privilège, les autres restant à un stade antérieur du développement humain. Aristote décrit cela en termes de moindre développement éthique : les barbares, comme les femmes et les enfants, ne peuvent pas avoir à un degré excellent les capacités de délibérer et de décider. Le fondement ultime de ce qui nous apparaît comme une théorie au parfum raciste est géographique. Au chapitre 7 du livre VII des *Politiques*, et suivant en cela des idées que l'on retrouve chez Platon et Hippocrate, Aristote affirme que le climat explique en dernier ressort les dispositions éthiques des individus. Les Orientaux, vivant dans un climat chaud, sont intellectuellement subtils mais lâches ; les Occidentaux des contrées froides sont courageux mais stupides. Pour des raisons différentes, ils sont donc naturellement destinés à l'esclavage

(cf. Esclave). Seuls les Grecs ont l'intelligence mêlée de courage qui les disposent à la citoyenneté. Dans ce même chapitre, Aristote ajoute que les Grecs sont capables de commander à tous les peuples « pour peu qu'ils arrivent à une organisation politique commune » (1327b32).

■ Le bonheur, fourni par la vie en cité, ne saurait concerner tous les habitants du territoire de la cité. Seuls en sont dignes, et d'ailleurs capables, les citoyens vertueux, ce qui exclut beaucoup de monde : femmes, enfants, esclaves, étrangers et tous ceux qui ne sont pas suffisamment vertueux. L'une des grandes questions qui se posent donc au philosophe politique et au législateur, est de savoir qui l'on doit admettre comme citoyen dans une cité et, point encore plus important, à qui l'on doit donner le pouvoir dans cette cité : à tous les citoyens ou à certains, et si c'est à certains, à qui ? Or un citoyen peut être vertueux ou excellent de deux manières. D'une part il peut être un homme éthiquement vertueux, en l'occurrence un « prudent » (cf. Prudence) ; d'autre part il peut, sans posséder la prudence, remplir excellemment sa tâche de citoyen au service de la cité et de sa constitution. Aristote nomme ces deux vertus la « vertu de l'homme de bien » et la « vertu du citoyen ». Il s'efforce de les distinguer dans plusieurs textes, notamment le chapitre 4 du livre III des *Politiques*. La conclusion de ce passage obscur semble être que pour gouverner la cité, et plus encore pour en être le législateur, il faut être prudent, alors que celui qui n'a pas (encore) atteint ce stade peut être un bon citoyen, mais en tant que gouverné. Le nombre des citoyens de plein droit d'une cité « vertueuse » peut donc être très restreint. Mais, si les choses se passent comme elles le doivent, l'application des bonnes lois établies par de bons législateurs, dans une cité gouvernée par des magistrats vertueux, doit peu à peu améliorer les citoyens qui obéissent à ces lois en leur donnant l'habitude des bonnes actions. C'est cette formation de bonnes habitudes qui mène à la vertu (cf. Vertu). Quant à ceux qui sont incapables de vertu politique, ils sont à jamais exclus de la vie politique. C'est le cas des travailleurs et des entrepreneurs, dont certains peuvent être fort riches, mais dont l'horizon mental se limite à faire fructifier leur patrimoine.

L'art qu'ils mettent en œuvre est ce qu'Aristote appelle la « chrématistique », l'art des biens (cf. Monnaie). Ils peuvent donc posséder une forme d'excellence, la vertu économique, mais pas l'excellence du citoyen, la vertu politique. Aristote était conscient de l'ampleur de la différence entre les points de vue, les buts et les intérêts de la cité et des communautés qui la composent, notamment des familles. Platon avait rencontré le même problème et ce que l'on appelle, on se demande bien pourquoi, la « communauté des femmes » dans la cité de la *République* entendait aider à le résoudre. En ignorant qui sont leurs parents et leurs enfants, les citoyens ne seraient pas tiraillés entre leurs devoirs envers la cité et leurs affections familiales. Aristote entend maintenir une stricte hiérarchie entre cité et famille. Il décrit la relation de la cité aux familles et aux individus qui la composent, comme des relations de tout à partie. Pourtant, si la famille doit subordonner ses buts à ceux de la cité, la famille n'en est pas moins autorisée, dans la cité aristotélicienne, à vivre selon ses valeurs et ses intérêts. Cette conception diverse et hiérarchisée des excellences repose sur une conception originale du pouvoir. Dans le premier chapitre des *Politiques*, Aristote attaque des adversaires qu'il ne nomme pas, mais qui sont des Platoniciens, en leur reprochant de ne voir entre les différents types de pouvoir — du père de famille, du roi, du maître d'esclave, de l'homme politique — qu'une différence de degré, « comme s'il n'y avait aucune différence entre une grande famille et une petite cité » (1252a12). Or les pouvoirs diffèrent spécifiquement comme les excellences qui leur correspondent, et tel peut être un excellent entrepreneur et chef de famille qui n'aura aucune parcelle de vertu politique et devra donc être exclu du corps des citoyens.

Constitution

(*politeia*, πολιτεία)

► Au début du livre III des *Politiques*, Aristote définit la constitution comme « un certain ordre existant entre ceux qui habitent la cité », définition qu'il précise, dans plusieurs passages ultérieurs, en ajoutant que c'est d'un « certain ordre des magistratures, et surtout de celles qui sont souveraines » qu'il s'agit. Quand en IV, 11, 1295a40, il en vient à dire que la constitution est « une sorte de vie pour une cité », on comprend qu'il aurait pu employer une autre image et dire que la constitution est « l'âme » de la cité (cf. Âme). Ce sont donc les constitutions qui représentent l'objet essentiel de la science politique, et c'est à propos des constitutions que l'on aperçoit le mieux le double caractère, positif et normatif, de la politique aristotélicienne. Aristote, en effet, prend les constitutions dans leur diversité comme objet d'étude, et nous allons voir qu'il a poussé ce projet très loin. Il fonde sa réflexion théorique sur une documentation très importante, puisque la tradition rapporte qu'avec l'aide de ses collègues et élèves du Lycée, Aristote avait recueilli les constitutions de 158 cités ou peuples — seule la *Constitution des Athéniens* a été retrouvée à la fin du XIX^e siècle et publiée pour la première fois en 1891. En ce sens Aristote est le fondateur de la science politique au sens moderne de l'expression. Mais la politique étant une science pratique, elle vise un but pratique, en l'occurrence enseigner au législateur que le philosophe doit former (cf. Éthique) à établir une constitution excellente dans la cité qui requiert son intervention.

► On s'est souvent demandé quelle était pour Aristote la forme constitutionnelle « idéale » ou « parfaite ». C'est ne pas voir l'originalité principale de la conception aristotélicienne de l'excellence politique. Une constitution est dite droite si elle gouverne la cité en vue de « l'avantage commun », c'est-à-dire si elle répand la vertu dans le corps social et fournit, de ce fait, aux citoyens les conditions du bonheur. Dans les constitutions déviées, au contraire, les

gens au pouvoir gouvernent dans leur intérêt propre. On voit ce qu'Aristote veut signifier par cette distinction en regardant la liste générale des constitutions, qu'il a largement héritée de la tradition, et notamment de Platon. Il y a trois grands genres de chaque sorte. Quand un seul homme — ou un seul lignage — est vertueux et gouverne, on a une royauté, dont la forme déviée est la tyrannie ; quand une minorité vertueuse est au pouvoir, on a une aristocratie, dont la forme déviée est l'oligarchie, qui est en fait une ploutocratie ; quand une majorité des citoyens sont vertueux, on a un gouvernement constitutionnel — traduction du terme *politeia* qui est aussi le mot qui signifie « constitution » —, dont la déviation est une démocratie, c'est-à-dire une démagogie. Ce sont les lois qui, quand elles sont bonnes, développent la vertu dans le corps des citoyens. Or les lois ne seront bonnes que si la constitution est droite. Les lois dépendent, en effet, de la constitution et non l'inverse : telle loi — qui, par exemple, instaure un partage égal des biens — sera bonne dans un régime populaire, et mauvaise dans un régime aristocratique. Or la même forme de constitution ne convient pas à tous les peuples. Il faut prendre en compte le degré de développement de la vertu dans le corps civique. Dans un peuple où seule une minorité est vertueuse, il est juste de lui donner le pouvoir, et il serait injuste de l'obliger à le partager avec la masse des citoyens à la vertu insuffisamment développée. L'état historique du peuple en question réclame qu'on le fasse vivre dans une aristocratie. De ce fait, toutes les institutions, politiques et judiciaires, devront être adaptées à ce régime. Ainsi, confier le pouvoir politique à une assemblée de tous les hommes libres serait *injuste* dans une telle situation. Dans le passage de l'*Éthique* à *Nicomaque* dans lequel il examine la différence entre ce qui est juste par nature et ce qui l'est par convention, Aristote écrit que « partout il n'y a qu'une seule constitution qui est conforme à la nature » (V, 3, 1135a5). Ce « partout » est à entendre en un sens distributif, et Aristote ne veut pas dire que partout la même forme constitutionnelle est naturelle, mais que, où que l'on soit, il n'y a qu'une forme qui soit naturelle. Il revient donc au législateur d'adapter la législation aux conditions dans lesquelles se trouve

un peuple à un moment donné. Du coup les relations du philosophe à l'homme politique, et à la politique dans son ensemble, se trouvent profondément modifiées par rapport à ce qu'elles étaient chez Platon. Le philosophe, en tant que théoricien de l'éthique et de la société humaine, aura pour rôle de former le législateur. Ce dernier pourra alors réaliser la cité vertueuse, soit en la fondant de toutes pièces, soit en rectifiant une cité existante. Les *Politiques* sont donc aussi un manuel de formation des législateurs pour les guider dans toutes les situations qu'ils auront à affronter pour parvenir à ce but. Comme il ne se fonde plus beaucoup de cités du temps d'Aristote, l'intervention du législateur prendra deux formes principales : soit il lui faudra changer la forme constitutionnelle d'une cité parce qu'elle ne convient pas au peuple qui l'habite, soit il lui faudra rectifier le fonctionnement d'une constitution en en conservant la forme. Pour ce faire, les *Politiques* mobilisent une somme de savoirs proprement fantastique : science politique, économie, histoire, sociologie, psychologie, urbanisme, mais aussi mathématiques, biologie, etc.

▣ Aristote est un réformiste. Ce qui ne signifie pas qu'il se résigne à une excellence politique de second ordre. Il pense que les constitutions, y compris celles qui sont déviées, peuvent s'améliorer en fonctionnant. Comme il est par ailleurs très conscient du *temps* qu'il faut pour qu'une nouvelle constitution ait un effet *éthique* sur les citoyens à travers de nouvelles lois, Aristote veut donner à la plupart des constitutions la possibilité de *durer*. Mais il n'est pas opposé au renversement de lois radicalement mauvaises, contrairement à ce que certains ont dit. Ainsi le voit-on, dans le livre V des *Politiques*, donner des conseils au tyran pour pérenniser son pouvoir... Pour savoir sur quel point précis agir pour améliorer la constitution en vigueur dans une cité, le législateur doit être en possession des moyens d'appréhender la diversité des constitutions. Cette question est l'une de celles qu'Aristote a traitées de la façon la plus complète et la plus originale. La liste traditionnelle des constitutions, même sous sa forme revisitée par Aristote — qui y introduit le gouvernement constitutionnel — n'est,

en effet, pas suffisante, parce que ce que le législateur doit faire le plus souvent, c'est d'aider la cité à passer d'une forme démocratique, oligarchique, monarchique, etc. à une autre. Il faut donc pouvoir distinguer plusieurs types de démocratie, d'oligarchie, etc. Aristote propose deux réponses successives à ce problème. Dans la première, il ne se contente plus de dire qu'en démocratie, par exemple, c'est « le peuple » qui est au pouvoir, mais il distingue « plusieurs sortes de peuple », paysans, artisans, marchands, etc. Suivant la ou les factions qui sont au pouvoir, la démocratie prend un aspect particulier. Mais le procédé le plus remarquable est celui qui est mis en œuvre dans les trois derniers chapitres du livre IV des *Politiques*, où Aristote analyse toute constitution comme un ensemble composé de trois parties, la partie délibérative, la partie concernant les magistratures et la partie judiciaire. Il introduit alors un nombre fini et exhaustif de paramètres : pour la partie délibérative, par exemple, « il est nécessaire, écrit Aristote, soit que toutes les décisions soient laissées à tous, soit que toutes soient laissées à certains (à savoir à une magistrature unique déterminée ou à plusieurs), soit les unes à certains, les autres à d'autres, soit les unes à tous et les autres à certains » (1298a7, cf. Délibération). C'est donc un tableau *a priori* de toutes les constitutions possibles qu'Aristote se donne les moyens de construire. La plupart d'entre elles peuvent être désignées, au moins approximativement, par l'un des termes de la liste habituelle — royauté, tyrannie, aristocratie, etc. —, mais certaines ne le peuvent pas, comme ce « gouvernement constitutionnel à tendance aristocratique » dont parle Aristote en 1300a41. Comme en zoologie, quand il s'agit des constitutions, Aristote n'est pas un classificateur qui s'appuie sur le recensement des formes observées dans la réalité ; il rend la diversité intelligible en en construisant un modèle théorique (cf. Vivant).

Contemplation

(*theôria*, θεωρία)

► Platon a donné un tour contemplatif à la philosophie, s'opposant largement sur ce point aux recherches des Présocratiques. La contemplation est alors une activité, mais aussi un genre de vie qui permet au sujet de s'arracher au monde mouvant des apparences pour parvenir, dans la mesure du possible, dans le monde de l'immuable. Ainsi l'âme, au cours de son existence céleste et avant qu'elle s'incarne dans un corps, contemple les vérités idéales dont elle se ressouviendra quand elle sera incarnée. Le mot *theôria* et les vocables de la même famille viennent d'un verbe, *theaomai*, qui signifie « regarder, être spectateur de ». Il s'agit d'une perception qui donne au sujet un rôle purement passif face à un objet porteur de qualités remarquables. Aristote emploie souvent le verbe *theorein* et les mots qui lui sont apparentés pour indiquer le fait de voir mais seulement quand cette action s'applique non à des objets réels, mais à des représentations. D'où de fréquents glissements au sens de « considérer » avec un but de connaissance. Ainsi en *Histoire des animaux* I, 17, 497a32, Aristote dit que l'on peut *theorein* par la vue la disposition de l'utérus grâce à une des planches anatomiques dont on se servait au Lycée. En un sens plus abstrait, *theôria* peut désigner toute étude, celle des animaux et des plantes, et Aristote parle même de « *theôria* éthique » ou « politique ». Certains, dans l'Antiquité, ont attribué à Pythagore, ou, du moins, aux Pythagoriciens, l'application de *theôria* à la recherche intellectuelle, notamment mathématique, en même temps qu'à la contemplation des réalités intelligibles et/ou divines. Aristote a aussi repris ce sens. La contemplation a, chez lui, deux aspects, gnoséologique et éthique, qui ne sont souvent disjoints, dans l'esprit des lecteurs modernes et notamment français, qu'en raison des habitudes de traduction. Dans les textes éthiques, en effet, *theôria*, *theôrein* et les mots de la même famille sont traduits par « contemplation », « contempler », etc., alors que l'adjectif *theôrêtikos* appliqué aux sciences est traduit par « théorique » ou « théorétique ».

▮ « Toute pensée est ou pratique, ou poïétique, ou théorétique » (*Métaphysique* E, 1, 1025b24) écrit Aristote après avoir rapidement caractérisé les deux premiers types, donnant ainsi une définition négative du troisième. Une science théorétique ne produit rien, alors qu'une science poïétique — expression synonyme d'« art » (*technè*) — a son principe dans l'artisan ou dans l'art (cf. Principe) et produit quelque chose de différent du producteur ; elle ne produit pas non plus une action, comme la science pratique, laquelle a aussi son principe dans l'agent et, plus précisément dans son choix (cf. Délibération) et aboutit à des actions du sujet comme agent éthique, économique ou politique. Les trois grandes sciences théorétiques recensées en *Métaphysique* E, 1 sont : les mathématiques, dont les objets sont immobiles et séparés par l'esprit (cf. Mathématiques), la physique dont les objets sont mobiles et engagés dans une matière, et la théologie, qui est « antérieure » (1026a13) aux deux autres (cf. Antérieur) et a pour objet ce qui est immobile et séparé « si cela existe » (1026a10). Il y a des cas limites, comme celui des corps célestes, qui ont bien une matière, si subtile soit-elle (cf. Univers), mais qui ont, par leur éternité et la régularité de leurs mouvements, une parenté avec le divin. Aristote les inclut donc tantôt dans la physique tantôt dans la théologie. Les sciences théorétiques sont celles qui correspondent le plus complètement à la description qu'Aristote donne de la science (cf. Science). Cette conception contemplative du savoir scientifique a été un obstacle important, qu'ont dû surmonter les fondateurs de la science moderne en montrant que le savant ne regarde pas la réalité en demeurant passif, mais en construit des modèles opératoires.

▮ Certains textes — avant tout le dernier livre de l'*Éthique* à *Nicomaque* et le livre Λ de la *Métaphysique* — parlent de la contemplation comme l'activité du dieu ou de certains humains qui par elle « s'immortalisent ». Aristote dessine ainsi les contours d'une « vie contemplative » (*Politiques* VII, 2, 1324a28) qui est l'une des figures du bonheur humain (cf. Bonheur). « La *theôria*, lit-on en Λ, 7, 1072b24, est l'état le plus agréable et parfait » ; or cet état, qui est, en fait, un acte, « le dieu l'a toujours ». Le dieu, qui est

le moteur immobile absolument en acte, ne peut rien contempler d'autre que lui-même (cf. Dieu), mais, pour les humains, il est l'objet ultime de leur contemplation, même s'il n'en est pas l'objet unique, et elle s'étend, par exemple, aux manifestations visibles de la divinité que sont les corps célestes. Ce qui est sans doute le plus important, c'est de comprendre que cette doctrine d'Aristote n'a rien de mystique. En cela il y a une continuité dans son emploi du terme *theôria* : c'est bien à un type de *connaissance* qu'Aristote se réfère quand il parle de contempler le divin. Ce à quoi Aristote nous invite, c'est donc à une assomption de l'humain en nous : en exerçant « ce qu'il y a en nous de meilleur » (1177b31), nous nous rapprochons du divin — nous devenons « plus chers aux dieux » (9, 1179a24) —, non pas dans un autre monde ou après notre mort, mais dès l'ici bas.

Contenance, incontinence

(*enkrateia*, ἐγκράτεια, *akrasia*, ἀκρασία)

■ Il semble que ce soit Socrate qui ait introduit ces deux termes et les notions qui leur correspondent en philosophie. Loin de l'acception principalement sexuelle qu'elle a prise — avant de finir par désigner la capacité ou l'incapacité à contrôler ses sphincters —, la continence socratique, c'est la possibilité que le sujet a de contrôler ses passions et ses tendances. Dans la tradition socratique, être continent est la première des conditions pour atteindre l'indépendance du sage. Toujours dans cette tradition, continence et savoir sont étroitement liés, sinon confondus, et quand on est incontinent, c'est-à-dire qu'on prend un mal pour un bien, on est en fait ignorant. Avec Aristote, les deux termes changent de sens et donc de champ d'application. La continence n'est pas une vertu, ni l'incontinence un vice, et les deux termes établissent un entre-deux parfois difficile à cerner entre vertu et vice. Ce problème a paru suffisamment important à Aristote pour qu'il lui consacre un

livre entier, le livre VII, de l'*Éthique à Nicomaque*. La continence ne se comprend bien que si on la compare à la vertu qui lui est la plus proche, la tempérance (*sophrôsynè*). Celle-ci s'exerce dans le domaine des plaisirs sensuels. Comme toute vertu, elle est un moyen terme entre deux vices (cf. Vertu), dont l'un est l'intempérance, qui est le vice qui nous précipite vers les plaisirs honteux, principalement ceux liés au toucher, c'est-à-dire les plaisirs lubriques et gloutons. Mais le tempérant éprouve du plaisir en exerçant sa tempérance elle-même, puisque l'acte vertueux s'accompagne de plaisir (cf. Vertu). Il y a donc un vice opposé à la tempérance, non parce qu'il abîme le sujet dans les plaisirs déréglés, mais parce que ce sujet n'éprouve aucun plaisir ; c'est l'insensibilité, dont Aristote reconnaît qu'elle est rare chez les humains, et avec laquelle « quel qu'un ne prend plaisir à rien et ne fait aucune différence entre une chose et une autre » (*Éthique à Nicomaque* II, 14, 1119a9). Le tempérant n'a donc pas besoin de faire d'effort pour l'être. Le continent, en revanche, n'est vertueux qu'en apparence, puisqu'il ressent les mêmes désirs que l'intempérant mais y résiste. En cela il ressemble au saint chrétien sans cesse soumis à une tentation qu'il repousse avec, il est vrai, l'aide de Dieu, ce qui n'a rien qui lui corresponde chez Aristote.

▮ Sa théorie de la continence met Aristote à part parmi les moralistes antiques. D'une part, comme on le verra plus bas, sa conception de l'incontinence l'oppose fortement à la tradition socratique, et, d'autre part, en dessinant les contours d'un domaine qui n'est ni vertu ni vice, avec, notamment, cette idée remarquable que l'incontinent est un individu « à demi mauvais » (VII, 11, 1152a17), il s'inscrit d'avance en faux contre l'extrémisme moral des Stoïciens. On insiste souvent sur le fait qu'Aristote donne à la continence et à l'incontinence le même domaine que celui de la tempérance et de l'intempérance, à savoir les plaisirs de la table et du sexe. Aristote, de fait, dit que c'est à propos de ces plaisirs qu'on peut être incontinent au sens propre (*haplôs*, 1147b32). Pour les plaisirs qu'il appelle « non nécessaires », comme les honneurs ou la richesse, il est au moins aussi intéressant de noter qu'Aristote en fait les objets d'une incontinence dérivée (« par ressemblance », *kath'ho-*

moiotèta, 1147b34). Contenance et incontinence en viennent donc à dépasser le cadre concerné par la tempérance et deviennent une sorte d'attitude générale. Ainsi se dessine le portrait de deux classes de gens, dont Aristote affirme qu'ils sont en minorité dans la société : celle de ceux qui, sans être pourtant vertueux, sont capables de se retenir là où la plupart succombent, et celle de ceux qui, sans être pourtant vicieux, succombent là où la plupart sont capables de se retenir.

■ Mais le problème qui a le plus retenu les commentateurs, surtout anglophones, est celui de la nature exacte de l'incontinence. L'incontinent, en effet, sait où est le bien et agit mal. Aristote le compare à une cité dotée de bonnes lois, mais qui ne les utilise pas (1152a20). Cette situation, on l'a souvent souligné, semble impensable en termes socratiques. Pourtant Aristote, par l'analyse qu'il en donne, prétend sauver la position socratique (VII, 5, 1147b15). Aristote s'appuie sur ce qu'il a caractérisé comme « syllogisme de l'action » (cf. *Délibération*), qui est constitué d'une prémisses universelle, qui « porte sur une opinion » — ce qui est sucré est mauvais pour la santé —, et une mineure qui « porte sur les choses particulières » — « cette chose sucrée est agréable ». La conclusion est une action : le sujet évite la chose sucrée en question. L'incontinent, lui, possède deux opinions contraires — « ce qui est sucré est mauvais », « ce qui est sucré est agréable » —, dont l'une reçoit le soutien de son désir. Or on sait que c'est le désir qui meut le vivant (cf. *Délibération*). Donc l'opinion universelle selon laquelle ce qui est sucré est dangereux pour la santé est, en quelque sorte, vaincue par l'autre opinion universelle. L'incontinent n'est donc pas capable de hiérarchiser ses opinions. Aristote décrit cela en disant qu'il ne possède pas réellement, c'est-à-dire actuellement, la première opinion universelle. Aristote dit, à plusieurs reprises (1147a11, 1152a15), qu'il possède le savoir de cette opinion comme possède une science le savant qui dort, est ivre ou dément. D'une certaine manière, donc, l'incontinent ne sait pas, et la position socratique est sauvée.

Continu

(*synechès*, συνεχής)

► Aristote distingue diverses modalités, plus ou moins « fortes » du fait pour deux choses d'être unies. Deux ou plusieurs choses sont successives (*ephexès*) quand elles n'ont pas de choses du même genre qu'elles entre elles. Des maisons identiques dans une rue, même si elles sont séparées par des jardinets ou des rues, seront dites successives. Sont contiguës (*echomenon*) les choses successives qui, en plus, sont en contact les unes avec les autres. Des livres sur une étagère sont contigus. Deux choses sont continues quand l'extrémité par laquelle elles sont en contact est une et la même (*Physique* V, 3).

► Aristote a proposé une théorie générale du continu très originale, grâce à laquelle il a prétendu résoudre les difficultés soulevées par les Eléates à propos du mouvement, difficultés que les Atomistes n'avaient pas résolues. Pour Aristote le temps, le changement et ce sur quoi le changement a lieu, sont tous continus. Cela veut dire qu'ils sont indéfiniment divisibles et que ces divisions ont lieu selon des indivisibles : le temps est divisé selon l'instant, la longueur selon le point, le changement selon une unité de changement que, dans le cas du mouvement (*kinèsis*), Aristote appelle *kinèma*. L'instant n'est pas un temps court, pas plus que le point n'est un petit segment, ni le *kinèma* un petit mouvement. Ainsi le continu n'est pas composé d'indivisibles, contrairement à ce que pensaient les Atomistes, tombant de ce fait dans l'aporie de la régression à l'infini : pourquoi l'atome n'est-il pas divisible s'il n'est pas de dimensions nulles ? Et si le composant est de dimensions nulles, l'addition indéfinie de composants de dimensions nulles ne donnera jamais un corps continu. On arrive à cette position, en apparence paradoxale, que la ligne est faite de points — chaque fois qu'on coupe une ligne on le fait en un point —, sans être

composée de points. Aristote considère le point comme la *limite* (*peras*) du segment, et il en est de même de l'instant pour le temps et du *kinèma* pour le mouvement.

■ La grandiose théorie aristotélicienne du continu, dont, à notre époque, quelqu'un comme René Thom a redécouvert la hardiesse et la fécondité, doit être replacée dans son contexte historique. Il est vraisemblable que la notion de continu a été introduite en mathématiques à la suite de la découverte des rapports irrationnels — ce qu'on appelle la « crise des irrationnelles ». Auparavant tous les rapports entre deux — ou plus de deux — grandeurs, et notamment entre deux longueurs, étaient considérés comme étant exprimables par un nombre entier naturel. Dès les Pythagoriciens, on avait découvert l'existence des irrationnelles, au moins sous la forme de l'incommensurabilité du côté d'un carré et de sa diagonale. Pour « retrouver » le nombre dans les grandeurs incommensurables, plusieurs tentatives ont été faites. La tentative de quadrature du cercle par Antiphon, dont il est question dans la *Physique* (I, 2, 185a17), est peut-être un exemple de l'une d'elles, l'idée étant que par multiplication des côtés d'un polygone, on peut arriver à égaliser un polygone à un cercle. Les Pythagoriciens eux-mêmes avaient eu recours à des suites de rapports s'approchant indéfiniment de $\sqrt{2}$. La position théorique qui est à la base de toutes ces tentatives, et qui est celle qu'Aristote prend pour cible principale, c'est la théorie des indivisibles. Selon cette hypothèse, toute grandeur continue, que ce soit une longueur, un temps ou un mouvement, est divisible en parties indivisibles de même genre ; toute grandeur continue est donc constituée de ces parties indivisibles. Cette théorie prétend s'appliquer en physique — elle prend alors la forme de l'atomisme de Leucippe et de Démocrite — comme en mathématique. Nous avons vu qu'Aristote rejetait cette position. La seconde cible d'Aristote, c'est Zénon d'Elée. Mais Aristote et Zénon ont un important point commun : ils dénoncent l'incohérence de la doctrine des indivisibles. Si, en effet, on déclare qu'une grandeur continue est composée d'indivisibles, c'est-à-dire qu'elle n'est pas indéfiniment divisible, il y a deux cas possibles. Soit l'indivisible est une véritable grandeur, et

on ne voit pas pourquoi il ne pourrait pas être divisé à son tour, soit ce n'est pas une vraie grandeur, et on ne voit pas comment une addition de non-grandeurs pourrait constituer une grandeur. Zénon en tirait comme conséquences l'indivisibilité du continu et l'impossibilité du mouvement. Un mouvement, par exemple, ne pourra jamais commencer à un instant t ou en un point p , parce qu'il y a aura toujours un instant antérieur à t et un point en amont de p . Dans les derniers livres de la *Physique*, et notamment dans le livre VI, Aristote va proposer une théorie générale de la grandeur continue physique qui, tout en réfutant définitivement les doctrines atomistes, ne renonce pas à l'intelligibilité du continu. Pour cela Aristote propose une théorie générale du continu qui englobe, comme nous l'avons vu, les longueurs, les temps et les mouvements. Cette conception du continu fait que, pour Aristote, il est possible d'assigner une fin à un mouvement, laquelle se produit à l'instant indivisible où le mouvement est « coupé », mais il n'est pas possible de lui assigner un instant de départ, car il y aura toujours, dans le temps et sur la trajectoire continue du mouvement, un instant antérieur à celui que l'on aura choisi pour instant premier du mouvement. Par contre le repos ou le mouvement qui ont précédé le mouvement considéré ont une fin instantanée, mais pas de commencement.

Il y a, par ailleurs, pour Aristote, une continuité cosmique fondamentale, qui est celle du mouvement uniforme, éternel et circulaire du premier ciel produit par le premier moteur immobile. Elle est garante de l'éternité du mouvement dans le monde et donc de l'éternité même du monde (cf. *Changement*).

Physique VI

Contraire, opposé

(*enantion*, ἐναντίον,
antikeimenon, ἀντικείμενον)

► Le sens premier de l'adjectif *enantios* est peut-être géographique et signifie « qui se situe en face » d'un lieu donné. D'où un glissement intervenu assez tôt vers le sens de « hostile, ennemi ». Aristote a gardé l'un de ces sens originaires quand, par exemple, il parle de parties de la cité qui sont hostiles les unes aux autres (*Politiques* IV, 11, 1296a29). L'ouvrage du corpus aristotélicien intitulé la *Rhétorique à Alexandre*, qui est sans doute inauthentique, emploie le terme *enantios* pour désigner les parties adverses dans un procès. Au sens technique, le terme *enantion*, forme neutre de *enantios*, que l'on traduit ordinairement par « contraire », est un cas particulier d'une relation plus fondamentale, celle d'« opposition ». Mais la contrariété est la forme la plus importante, d'un point de vue théorique, de l'opposition. Dans le chapitre 10 des *Catégories*, Aristote donne une liste des différentes relations d'opposition en allant de la relation la moins forte vers la plus forte. La première de ces relations est celle des relatifs. Le double et la moitié, par exemple, sont d'une certaine manière opposés l'un à l'autre, mais d'une manière très particulière, puisque chacun n'existe qu'en relation à l'autre. L'un des exemples les plus intéressants de cette relation est celle de la connaissance et de son objet. La seconde relation d'opposition est celle des contraires (*enantia*, pluriel de *enantion*). Le bien et le mal, le blanc et le noir sont des contraires. Il y a deux sortes de contraires. Il y a ceux dont il est nécessaire que l'un ou l'autre existe dans l'objet dans lequel ils peuvent se trouver. Ainsi un corps doit être ou sain ou malade, santé et maladie étant des contraires. Mais il y a aussi ceux qui ont un ou des intermédiaires entre eux. Ainsi le blanc et le noir sont contraires, mais il n'est pas nécessaire que toute chose colorée soit ou blanche ou noire : Aristote considère toutes les couleurs comme des mélanges de blanc et de noir, une conception qui durera jusqu'à Newton. Pour le bon et le mauvais, qui sont des

contraires, il y a entre eux ce qui n'est ni bon ni mauvais. La troisième relation d'opposition est celle de la possession et de la privation. La possession, et non la privation, est l'état naturel ; Aristote, en effet, pense avant tout à des êtres naturels et notamment à des êtres vivants. Par exemple, la cécité est privation de la vue, c'est la vue qui est l'état naturel et on ne dira pas aveugle un animal qui, dans son état naturel, n'a pas la vue. La dernière relation d'opposition est celle qui existe entre l'affirmation et la négation. Alors il est nécessaire que l'un des opposés soit vrai et l'autre faux. Des deux propositions « Socrate est malade » et « Socrate n'est pas malade », l'une est nécessairement vraie et l'autre nécessairement fausse, et cela que Socrate existe ou qu'il n'existe pas ; car s'il n'existe pas, il est faux qu'il soit malade et il est vrai qu'il n'est pas malade.

▮ Le propre des contraires c'est qu'ils peuvent généralement se changer les uns dans les autres. Ce n'est impossible que quand « un seul des contraires appartient à une certaine nature, comme le fait d'être chaud appartient au feu » (*Catégories* 13a19). L'exemple le plus fécond de contraires, ce sont les espèces qui bornent le genre (cf. Genre) : « les choses qui diffèrent le plus dans le même genre sont des contraires, car la différence achevée est la différence maximale entre les espèces » (*Métaphysique* I, 4, 1055a27) et le genre définit le domaine d'une science (cf. Science). Entre une chose qui est à l'intérieur d'un genre et une autre qui est à l'extérieur, il n'y a pas à proprement parler de différence, par exemple entre une couleur et une ligne, alors qu'entre les espèces extrêmes d'un genre, il y a à la fois unité générique et différence spécifique, qui est la différence maximale. D'autre part, le passage d'un contraire à l'autre, c'est ce qui définit le changement (cf. Changement). La seule relation qui puisse outrepasser la clôture générique, c'est la relation d'analogie (cf. Analogie).

▮ Or cette situation d'équilibre, dans laquelle les espèces contraires d'un genre passent indifféremment de l'une à l'autre, du froid au chaud et du chaud au froid, ne rend pas complètement compte de la conception d'Aristote. Ainsi dans la suite du texte de la *Méta-*

physique qui vient d'être cité, Aristote fait une déclaration qui est formellement en contradiction avec ce qu'il dit dans le chapitre 10 des *Catégories*. Alors que ce dernier texte montrait en détail pourquoi la contrariété était différente de la relation de possession/privation, la *Métaphysique* dit que « la contrariété primordiale est la possession et la privation, non pas toute privation [...], mais la privation complète » (1055a33). Il faut, en effet, comprendre que dans les couples de contraires, l'un des deux est, si l'on peut dire, positif et l'autre négatif. Certes, Aristote prend bien soin de préciser que toute privation n'est pas une contrariété ; cependant même quand il s'agit du genre couleur, Aristote considère que le noir est une privation de blanc. On comprend dès lors ce qu'Aristote veut dire quand il écrit, dans le premier livre de la *Physique*, que tout mouvement se fait à partir de contraires et quand, en développant cette idée, il aboutit à sa doctrine des principes de tout changement physique : la forme, la privation et le substrat qui peut recevoir la forme et en être privé (cf. Changement).

Définition

(*horismos*, ὁρισμός)

■ La définition est, pour Aristote, une sorte de principe (cf. Principe). La science s'appuie donc, entre autres choses et, en fait, principalement, sur des définitions pour déduire les propriétés essentielles et nécessaires des objets qu'elle étudie (cf. Accident). Les définitions ne sont pas des principes communs à plusieurs sciences, voire à toutes, comme le sont les axiomes, mais des principes propres à une science donnée. Si une même définition peut servir de principes à deux sciences, c'est que l'une est subordonnée à l'autre. Ainsi la définition de la ligne peut servir de principe en géométrie et en optique.

Il y a chez Aristote plusieurs types de définition. Leur nombre a été discuté parmi les commentateurs, notamment parce que le chapitre 10 du livre II des *Seconds Analytiques* en annonce trois — en parlant de « la troisième » pour la dernière de la liste, 94a13 —, alors qu'il paraît en offrir quatre. Il semble bien qu'il y en ait effectivement trois. La première, que l'on a pris la malheureuse habitude d'appeler « définition nominale » dit ce qu'est la chose, « par exemple ce que signifie le terme triangle » (II, 10, 93b30). La seconde « définition de la définition », en revanche, c'est « le discours qui montre le pourquoi ». Ici la définition est très près d'une démonstration — « comme une démonstration » dit Aristote, 94a1 —, en ce que la démonstration montre, par exemple, pourquoi il y a une éclipse — parce que la Terre s'interpose entre la Lune et le Soleil —, alors que la définition dit ce qu'est l'éclipse en « montrant le pourquoi » — « la disparition de la Lune du fait le l'interposition de la Terre ». Il y a, enfin, une sorte de définition qui s'applique aux « immédiats » ; il y alors position de l'essence sans démonstration. Il s'agit de la définition des premiers principes des démonstrations (cf. Principe). Mais Aristote, dans le cours de son exposé, semble rajouter une autre « définition de la définition », qui est la conclusion du syllogisme qui démontre ce que la chose est. Le syllogisme est, par exemple : L'extinction de feu provoque un bruit dans les nuages ; le tonnerre est extinction d'un feu dans les nuages ; conclusion, qui est aussi définition de ce type : le tonnerre est un bruit dans les nuages. En ce sens, la définition de l'éclipse est « perte de sa lumière par la Lune ». Or force est de constater que ce type de définition est identique à ce que la tradition appelle la « définition nominale ». Il ne reste donc que trois types de définition.

D'une certaine manière, la recherche des définitions est l'acte principal de la science aristotélicienne. Dans un monde composé de substances ontologiquement autonomes, la définition exhibe l'essence du défini, qui se trouve en être aussi la cause principale, le « pourquoi ultime ». C'est pourquoi il est, de prime abord, curieux de voir Aristote illustrer son propos sur la définition par des exemples comme ceux de l'éclipse ou du tonnerre, qui ne sont

pas des substances. On remarque, en outre, que les textes, notamment scientifiques, d'Aristote ne fournissent pour ainsi dire pas de définitions des substances naturelles. C'est la tradition qui dit qu'Aristote définit l'homme un « animal rationnel » (cf. Homme). En zoologie, en revanche, on trouve des définitions de *parties* animales. Ainsi le poumon est un organe sanguin, spongieux destiné à assurer le refroidissement de l'organisme. Cela confirme que le niveau stratégique de l'étude des vivants, pour Aristote, est bien celui des parties (cf. Vivant).

Seconds Analytiques II, 7-10.

Délibération

(*bouleusis*, βούλευσις)

► La délibération précède la décision (*proairesis*, terme parfois rendu par « choix » ou « choix rationnel »). La décision est la notion clef qui se situe à la charnière de l'éthique et de la psychologie, « elle semble la chose la plus propre à la vertu et c'est elle qui permet de juger du caractère plus que les actions » (*Éthique à Nicomaque* III, 4, 1111b5). D'où le soin que met Aristote à caractériser la décision en la distinguant des notions voisines : la décision n'est ni le simple consentement, ni le désir, ni l'ardeur, ni le souhait et elle n'appartient pas à la famille des opinions puisqu'elle concerne le bien et le mal, non le vrai et le faux. La décision est suivie de l'action. C'est une position à la fois importante et mal appréciée des commentateurs, que, pour Aristote, ce qui détermine le sujet à agir c'est le désir et non la connaissance. La pensée pratique, dit le traité *De l'âme*, peut être dite motrice, « parce qu'elle a comme point de départ le désir » (III10, 433a19). Comme le dit aussi l'*Éthique à Nicomaque*, « la pensée par elle-même ne met rien en branle » (VI, 2, 1139a35). La décision appartient à la famille des choses « consenties », avec comme différence spéci-

fique qu'elle suppose une délibération préalable. Et Aristote de s'appuyer sur l'étymologie, en disant que *proairesis* indique qu'il y a eu *choix* (*aireô*) *préalable* (*pro*). Dans le bref passage qu'il consacre à la délibération dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote définit en fait le champ de la *praxis* humaine, et donc de l'éthique. C'est la délibération qui garantit que le sujet est responsable de ses choix éthiques. Tout n'est pas objet de délibération. Du côté du sujet, on ne parlera pas de délibération de la part d'un idiot. Du côté de l'objet, en proposant une liste de ce qui n'est pas occasion de délibération — les choses éternelles, les phénomènes réguliers, les choses irrégulières mais déterminées comme les sécheresses et les pluies, les effets du hasard et ce sur quoi nous n'avons aucun effet —, Aristote construit déjà ce qui sera le concept stoïcien des « choses qui dépendent de nous ». Ici comme dans le cas de la vertu (cf. Vertu), Aristote inclut une notion éthique, ou opératoire dans le domaine de l'éthique, dans un genre plus général : la délibération s'applique aussi bien dans les actes techniques que dans les actions vertueuses ou vicieuses.

▀ Aristote détermine avec soin les rapports entre délibération et savoir, un problème qui est particulièrement important pour l'éthique grecque post-socratique, réputée « intellectualiste ». Moins le savoir concernant une chose est rigoureux, plus cette chose devient objet de délibération. Délibérer, en effet, est un acte de l'esprit, mais qui se déploie dans l'ordre pratique. On sait qu'Aristote attribue la délibération à une partie spéciale de l'âme rationnelle, qu'il appelle « calculatrice », « opinative » ou « délibérative » (cf. Âme ; Intellect). L'excellence (vertu) de cette partie délibérative, c'est la prudence (cf. Prudence). Car délibérer c'est chercher des moyens d'atteindre une fin et « nous ne délibérons pas sur les fins, mais sur les moyens de les atteindre » (1112b11). Le sujet ne se demande pas plus ce à quoi il doit parvenir — le bonheur — que le médecin ne s'interroge sur la fin de la médecine, qui est de guérir les malades. Délibérer c'est saisir les moyens en vue de cette fin donnée, et les mettre immédiatement en pratique. Dans la délibération le sujet articule ensemble des règles générales, qui peuvent être purement théoriques, et, comme telles, fruits d'une recher-

che d'« éthique théorique », et des considérations d'opportunité. C'est ce que l'on voit dans ce qu'Aristote appelle le « syllogisme de l'action », ou « syllogisme pratique », (*Éthique à Nicomaque* VI, 13, 1144a31 ; cf. *Mouvement des animaux* 7, 701a7). Ce syllogisme n'est pas un syllogisme scientifique ni même un syllogisme au vrai sens du terme, parce qu'il n'est pas un ensemble de propositions, du fait que « la conclusion c'est l'action » (*Marche des animaux* 7, 701a12) : si je sais que je dois me couvrir — pour des raisons de « théorie » médicale — et que je sais qu'un manteau sert à se couvrir ; si j'ai idée de la manière de fabriquer les manteaux, la « conclusion » sera que je me mettrai à tisser un manteau.

La querelle qui a divisé les interprètes sur le point de savoir si le prudent, le vertueux parfait dans l'ordre pratique (cf. Prudence), délibère sur la fin ou sur les moyens, peut trouver des éléments de solution dans l'analyse aristotélicienne de la délibération elle-même. Le prudent étant, en quelque sorte le « délibérateur parfait », il semble vraisemblable qu'il réalise complètement l'essence de la délibération, laquelle inclut le fait de ne pas concerner la fin, qui est donnée par ailleurs, mais les moyens d'atteindre cette fin.

■ Dans le domaine politique la délibération prend une dimension nouvelle. Sans doute les Grecs, en entendant le mot « délibération », pensaient-ils spontanément aux procédures délibératives de la cité. La *boulè*, c'est-à-dire le Conseil dans certaines démocraties, et notamment à Athènes, est un terme qui vient du même verbe *bouleuô*, « délibérer », que *bouleusis*. Dans la classification *a priori* des constitutions qu'Aristote propose à la fin du livre IV des *Politiques* (cf. Constitution), l'instance délibérative est l'une des trois composantes de toute constitution, avec celle qui concerne les magistratures et l'instance judiciaire. La partie qui délibère a un champ de compétence très large, à savoir la guerre et la paix, les alliances, les lois, les peines importantes (mort, exil, confiscation des biens), la désignation aux magistratures, la reddition des comptes. Or on peut faire un tableau de toutes les formes possibles que peut prendre cette instance, car « il est nécessaire soit que toutes les décisions soient laissées à tous, soit que tou-

tes soient laissées à certains (à savoir à une magistrature unique déterminée ou à plusieurs), soit les unes à certains, les autres à d'autres, soit les unes à tous et les autres à certains » (*Politiques* IV, 14, 1298a7). Ainsi « que tous décident de tout c'est caractéristique d'un régime populaire ». Aristote dit explicitement de cette instance délibérative qu'elle est « souveraine dans la constitution » (V, 1, 1316b31), car c'est en elle que se concentre le pouvoir politique réel. Les magistratures et les tribunaux dépendent en effet en dernière instance de la partie délibérative de la constitution.

Démonstration

(*apodexis*, ἀπόδειξις)

► L'idée de démonstration est, chez Aristote étroitement liée à celle de science, mais la démonstration est un outil et non pas un ensemble de propositions et un état du sujet comme l'est la science. C'est la science qui est dite « un état démonstratif » (*Éthique à Nicomaque* VI, 3, 1139b31), en ce que sa possession nous rend capables de démontrer. Mais c'est l'existence de choses démontrables qui définit le champ de la science. Cette existence n'est pas le fait du sujet qui démontre, et il faut garder cela à l'esprit contre ceux qui ont tiré Aristote du côté d'un idéalisme à la mode hégélienne : il y a dans le monde des choses qui ont une structure telle qu'elles peuvent être l'objet d'un discours démonstratif.

► Le savoir scientifique étant nécessaire (cf. Science), il faut qu'il ait une forme déductive qui garantisse cette nécessité en exhibant une liaison nécessaire entre les propositions qui constituent ce savoir. La première condition de la démonstration, c'est donc la nécessité du lien déductif entre ses prémisses et sa conclusion. Or, comme Aristote pense pouvoir formaliser toute déduction complète en forme de syllogisme (cf. Syllogisme), la démonstration sera d'abord un syllogisme d'un certain type, et Aristote

emploie les expressions « démonstration », « syllogisme démonstratif » et « syllogisme scientifique » comme équivalentes. Pour être démonstratif, un syllogisme doit donc être valide. Mais le syllogisme démonstratif doit satisfaire deux conditions supplémentaires. D'abord, Aristote précise bien (cf. par exemple *Seconds analytiques* I, 2) que posséder la science de quelque chose c'est à la fois posséder la démonstration et connaître la cause de cette chose, deux descriptions qui convergent, puisque dans la démonstration (syllogisme scientifique) le moyen terme est la cause de la conclusion. Aristote donne l'exemple des deux syllogismes suivants : Tout ce qui ne scintille pas est proche, les planètes ne scintillent pas, les planètes sont proches (c'est-à-dire plus proches que d'autres corps célestes à savoir les étoiles fixes). Ce syllogisme n'est pas scientifique, en ce que le moyen terme — ne pas scintiller — n'est pas la cause de la proximité des planètes, car ce n'est parce qu'elles ne scintillent pas que les planètes sont proches, mais parce qu'elles sont proches qu'elles ne scintillent pas. Le syllogisme scientifique serait : Tout ce qui est proche ne scintille pas, les planètes ne scintillent pas, les planètes sont proches. Le moyen — être proche — est la cause du fait que les planètes ne scintillent pas : elles ne scintillent pas parce qu'elles sont proches (*Seconds analytiques* I, 13). Aristote nomme le premier un syllogisme « du fait » (littéralement du « que », *hoti*) et le second un syllogisme « du pourquoi » (*dioti*). La seconde condition que le syllogisme démonstratif doit remplir concerne la qualité de ses prémisses. Un syllogisme ne peut produire un résultat vrai, et non simplement probable, vraisemblable ou faussement vrai, que si ses prémisses sont vraies, antérieures à la conclusion et mieux connues qu'elle. Elles doivent aussi être causes de la conclusion au sens où on l'a vu plus haut : c'est en fait le moyen terme, qui est le terme commun aux deux prémisses, qui est cause de l'attribution du prédicat au sujet dans la conclusion (cf. Principe). Si les prémisses sont simplement des opinions admises par tout le monde ou quelques gens remarquables, on aura un syllogisme dialectique (cf. Dialectique).

▮ Les conditions imposées au syllogisme démonstratif ont sans doute joué un rôle de frein ou de carcan dans le développement de la notion de démonstration. Les philosophes ultérieurs, notamment les Stoïciens, s'efforceront de dépasser ces obstacles. Il est remarquable qu'Aristote lui-même ait étudié des procédures de monstration auxquelles il n'attribue le caractère de démonstration qu'en un sens large et par extension. C'est notamment le cas de ce que l'on a appelé « la démonstration par les signes ». « La chose dont l'existence ou la génération entraîne l'existence ou la génération d'une autre chose, soit antérieure, soit postérieure, c'est cela le signe » (*Premiers Analytiques* I, 27, 70a7). Le lait est ainsi le signe qu'une femme a enfanté. On a donc le syllogisme de la première figure : Toute femme qui a du lait a enfanté, Cette femme a du lait, Cette femme a enfanté. Avoir du lait n'est pas la cause de l'enfantement. Les signes peuvent aussi entrer dans des syllogismes des deux autres figures.

Dialectique

(*dialectikè*, διαλεκτική)

▮ Avec Aristote, la dialectique perd la dignité qu'elle avait conquise chez Platon. Au début des *Topiques*, qui est le principal traité qu'Aristote a consacré à la dialectique, celle-ci est, sans être immédiatement nommée, définie ainsi : « une méthode qui permettra de faire des syllogismes à partir d'opinions admises sur tout sujet proposé, et aussi de ne rien dire de contraire à une affirmation que nous avons à défendre » (I, 100a18). Ainsi se trouve défini le cadre formel de la dialectique : sur un « problème » (*problèma*) choisi, deux protagonistes s'affrontent, généralement devant des tiers qui pourront être pris comme arbitres du débat. Le problème prend normalement la forme d'une question double : « est-ce que telle chose est p ou non-p ? », « p » étant une proposition — « les dieux sont-ils immortels ou mortels ? » —. Le répondant propose

une thèse — « les dieux sont mortels » —, que le questionneur s'efforce de réfuter en établissant, par le biais de syllogismes, une thèse incompatible avec celle proposée par le répondant. Si la thèse initiale était positive, Aristote dit que le questionneur « réfute », si la thèse initiale était négative, il « établit ». Le moyen pour réfuter et établir, c'est le syllogisme valide, car seule l'éristique utilise des raisonnements invalides (cf. Syllogisme). Le raisonnement éristique est un raisonnement sophistique qui se cantonne à la victoire sur un point particulier, alors que la sophistique entend passer pour une « sagesse ». Mais les déductions syllogistiques de la dialectique ne s'appuient pas sur des prémisses vraies, comme c'est le cas du syllogisme scientifique, mais sur des opinions valables (*endoxa*) parce qu'elles sont « partagées par tous les hommes, ou par la plupart d'entre eux, ou par ceux qui ont une opinion éclairée, et pour ceux-ci, par tous, ou par presque tous, ou par les plus connus et les mieux acceptés comme autorités » (*Topiques* I, 1, 100b21 ; cf. Opinion). La dialectique évitera cependant de partir de prémisses paradoxales.

Aristote expose sa conception de la dialectique dans deux ouvrages, les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*, dont les titres eux-mêmes sont instructifs. Les *Topiques* tirent leur nom du substantif *topos*, « le lieu ». Un lieu dialectique est « une machine à faire des prémisses à partir d'une conclusion donnée » (J. Brunschwig). Il s'agit de former une proposition qui soit logiquement liée à la conclusion du raisonnement de l'adversaire et qui puisse conduire à contredire celle-ci. La nature du lieu dépend donc avant tout de la forme des propositions, celle qu'il faut réfuter et celle qui sert à cette réfutation. Aristote a distingué quatre formes d'attribution, que la tradition a appelées les « prédicables ». Un prédicat peut être attribué à un sujet comme un accident, comme son genre, comme un propre du sujet, comme sa définition. Les lieux sont exposés en suivant ce schéma. Exemple d'un lieu du genre : « si on a attribué un genre à une chose, regarder d'abord si parmi toutes les choses de la même famille il n'y en a pas auxquelles ce genre ne s'attribue pas » (IV, 1, 120b15), par exemple si l'adversaire a posé que le bien est le genre du plaisir, voir s'il ne se trouve pas

un plaisir qui ne soit pas bon. Auquel cas le bien ne serait pas le genre du plaisir. Aristote recense quatre aptitudes spéciales que le bon dialecticien doit posséder, ce qu'il appelle des « instruments » (*organa*) dialectiques : la capacité à produire des prémisses — par exemple en distinguant la nature : prémisses éthiques, physiques ou logiques —, la capacité à saisir les sens différents d'un même terme, qui est un moyen essentiel pour s'opposer aux sophismes, la capacité à saisir les différences et celle de percevoir les similitudes. La dialectique servira principalement à réfuter les sophismes, comme le montre le titre du second ouvrage qui lui est consacré.

▮ Les commentateurs ont hésité sur le statut de la dialectique chez Aristote. Les uns y ont vu une discipline de second rang, voire indigne du philosophe. Certains textes du Stagirite apportent de l'eau à leur moulin, comme quand il parle « des dialecticiens et des sophistes qui prennent l'apparence de la philosophie » (*Métaphysique* Γ, 2, 1004b17). C'est dans cette tradition que s'insère Kant en considérant la dialectique comme une « logique de l'apparence ». Mais d'autres interprètes se sont livrés à une réévaluation de la dialectique, lui donnant une place centrale dans l'édifice épistémologique aristotélicien. Ils s'appuient, entre autres textes, sur le second chapitre du livre I des *Topiques*, qui se demande à quoi sert la dialectique. Aristote lui assigne trois tâches : l'entraînement intellectuel, les rapports avec autrui et les « connaissances de caractère philosophique », cette dernière fonction étant ainsi expliquée par Aristote : « lorsque nous serons capables de développer une difficulté en argumentant pour et contre, nous serons mieux capables de discerner, en chaque matière le vrai du faux » (101a35). Puis, comme s'il l'avait oublié, Aristote ajoute une quatrième fonction de la dialectique, qui est de s'occuper des premiers principes des sciences, du fait qu'une science ne peut rien dire de ses propres principes indémontrables, à partir desquels elle démontre ses théorèmes, et que la dialectique a une fonction « examinatrice » (cf. Principe). Il faut donc mettre à l'épreuve les principes de ces sciences en examinant les idées admises — par tous, par certains, etc. — à propos de ces principes. C'est ce que

fait Aristote dans les longues doxographies dont il fait précéder chacune de ses études. Cette fonction d'examen des principes scientifiques confère à la dialectique une place au-dessus des sciences particulières, et lui permet d'échapper à la clôture générique propre à chaque science (cf. Science). Mais ce n'est pas la dialectique qui établit les principes.

■ C'est cette dernière tradition exégétique qui semble rendre le mieux compte des textes. Étant donné l'importance de l'établissement des principes dans un système déductif comme celui d'Aristote, et du fait que ces principes sont établis — et notamment établis par induction (cf. Principe) — sans être démontrés, l'examen dialectique est indispensable. En effet nous n'avons pas, pour établir les principes, de procédure rigoureuse comparable à la déduction. Le matériau sur lequel nous devons travailler, c'est donc l'ensemble des opinions, plus ou moins bien fondées, qui ont cours sur les sujets qui nous occupent. La confrontation de ces opinions, surtout quand elles sont différentes voire incompatibles, permet un triage efficace entre la vérité et l'erreur. C'est ainsi que le livre B de la *Métaphysique* met face à face des positions différentes, et souvent également soutenables, sur les problèmes fondamentaux du savoir scientifique, ce que l'on a appelé les « apories ». L'examen dialectique peut aussi prendre la forme de la méthode aporématique. Au sens étymologique, l'aporie est ce qui empêche d'avancer ou de progresser. L'examen des difficultés préalables à chaque question, qu'elles aient été soulevées par d'autres philosophes ou qu'elles découlent « naturellement » de la question traitée, constitue une étape quasiment obligée de la recherche aristotélicienne.

La dialectique n'est pas une science. Elle ne construit pas des syllogismes scientifiques fondés sur les principes vrais, mais des syllogismes dialectiques fondés sur des opinions valables et elle ne concerne pas un genre. Elle peut, au contraire, se déployer dans tous les genres d'objets, ce qui fait d'elle, à côté des sciences dont chacune est limitée à son genre, une discipline transversale qui

est en même temps un outil dont se servent toutes les sciences. En ce sens, la dialectique retrouve sa vocation platonicienne de « théorie de toutes choses ».

Dieu

(*theos*, θεός)

► Aristote parle souvent « du dieu », du divin, ou de ce que l'on peut translitérer par « le démonique » et qui désigne une entité sinon surnaturelle du moins surhumaine. Il est, en fait, très difficile de décider ce qu'étaient exactement les croyances religieuses d'Aristote. Mais cela participe de l'obscurité générale qui enveloppe pour nous la religion des Anciens, dont un livre bien connu de Paul Veyne a pu se demander s'ils croyaient réellement à leurs dieux. L'approche aristotélicienne du divin est écartelée dans trois directions, et rien n'est moins sûr que le fait qu'elles puissent *in fine* se rejoindre. Des considérations sur les dieux ou le divin prennent d'abord place dans la spéculation *physique* d'Aristote. Le texte le plus important est ici celui du traité *Du ciel*. Plusieurs fois Aristote en appelle aux opinions anciennes et traditionnelles sur les dieux pour appuyer ses théories physiques, notamment et, en fait, exclusivement en ce qui concerne la région supralunaire (cf. Sublunaire). Aristote note la coïncidence de certaines de ces opinions avec ses propres positions, par exemple sur l'incorruptibilité des corps célestes, mais cette coïncidence n'est que partielle, puisque, selon Aristote, les corps célestes sont également inengendrés. Mais en aucun cas Aristote ne se sert de ces croyances pour établir une quelconque doctrine sur la nature des dieux. Aristote a, de toute façon, une attitude ambivalente face aux croyances et aux mythes, puisque d'un côté ils ne peuvent être comptés au nombre des opinions reçues sur lesquelles on peut s'appuyer (cf. Opinion), mais on connaît, d'un autre côté, la méfiance d'Aristote envers la pensée mythique et les Anciens en général. Quand il parle d'« Hé-

rodote le rapporteur de mythes » (*Génération des animaux* III, 5, 756b6), c'est le contraire d'un compliment... Quand il déclare, dans *Les Politiques* (II, 8, 1269a6) que les premiers hommes ressemblaient « aux premiers idiots venus », on voit la confiance qu'il devait accorder aux croyances ancestrales. De tous les textes qui vont dans cette direction, il semble que l'on peut dégager l'idée qu'Aristote envisage les dieux comme des vivants qui sont affranchis de certaines limites que la nature impose aux humains. Dans cette perspective, les dieux ne sont en aucun cas des esprits sans corps. Au début du traité *De l'âme*, Aristote se demande s'il y a une seule définition de l'âme comme de l'animal, ou s'il y en a une par genre d'animaux, « par exemple l'âme du cheval, du chien, de l'homme, du dieu » (I, 1, 402b6). Les dieux apparaissent donc comme des vivants dont le corps incorruptible n'est jamais une limite ou une entrave pour leur activité intellectuelle. Mais jamais Aristote ne se prononce fermement sur leur existence, ni ne cherche à mieux les caractériser.

■ Il y a des références bien plus nombreuses aux dieux dans les traités de philosophie pratique. Dans les *Politiques*, Aristote, quand il recense les parties que toute cité doit avoir, mentionne « en cinquième lieu, mais de première importance, la fonction concernant le divin que l'on appelle un culte » (VII, 8, 1328b11). Mais c'est surtout dans les textes éthiques que les références au divin sont nombreuses et significatives. Or la place et le rôle des dieux en éthique sont ambigus. D'un côté, en effet, les dieux ne sont pas concernés par l'éthique : ils ne sont pas ballottés entre vice et vertu, ils ne sont pas engagés dans des contrats. D'un autre côté, ils interviennent dans l'éthique de deux façons. Comme modèles d'abord, en ce que l'homme vertueux doit s'efforcer de « s'immortaliser » (*Éthique à Nicomaque* X, 7, 1177b33) pour se rapprocher de l'état bienheureux des dieux. Ceux-ci, en effet, ont une nature, y compris corporelle, qui leur permet une activité contemplative continue, alors que les hommes ne peuvent la soutenir très longtemps, ne serait-ce que parce qu'ils sont rappelés à l'ordre par les contraintes corporelles. Ainsi l'*Éthique à Nicomaque* souligne qu'un dieu ne dort pas (X, 8n1178b19). C'est pourquoi Aristote

conçoit l'amélioration éthique de l'individu humain, qui le fait se rapprocher des dieux, comme un acte *pieux*. Ensuite les dieux sont les bienfaiteurs des hommes, qui leur doivent un culte par reconnaissance. Si l'homme est tenu pour responsable de l'acquisition de la vertu, Aristote ne doute pas que les dieux l'y aident en lui attribuant les biens extérieurs, dépendant de la fortune, qui concourent au bonheur.

■ Mais il y a aussi chez Aristote une véritable théologie spéculative. D'abord, dans la tripartition des sciences théorétiques qu'Aristote propose en *Métaphysique* E, 1, la théologie comme science de l'étant séparé et immobile côtoie la physique et les mathématiques. Le seul être qui soit *proprement* objet de cette science semble être le premier moteur immobile (cf. Nature ; Sublunaire ; Univers). Ce premier moteur « est un être nécessaire et, en tant que nécessaire, il est bon et c'est ainsi qu'il est principe » (A, 7, 1072b10). Aristote, de fait, l'appelle « le dieu » et le décrit comme un être vivant, mais incorporel — étant acte pur il ne saurait comporter de matière, puisque la matière est puissance —, qui n'a comme seule activité que de penser et comme seul objet de sa pensée que lui-même. Le premier ciel se meut en tentant de l'imiter — ce qu'Aristote décrit comme un acte d'amour —, le mouvement circulaire uniforme éternel étant ce qui, dans le monde physique, est le plus proche de l'actualité immobile du premier moteur (cf. Changement). Le premier moteur n'appartient pas au monde, que pourtant il soutient dans son être, puisqu'il est à l'origine de tout mouvement. On retrouve là l'une des conditions auxquelles Aristote tente de surmonter la critique parménidienne des Physiologues : que la région de l'être qui admet le mouvement dépende d'un être immuable (cf. Nature). Les propriétés attribuées au dieu par Aristote le sont au titre de sa perfection. Ainsi pour la vie, parce que le vivant est plus parfait que le non vivant, ou le plaisir et la béatitude, car une activité accompagnée de plaisir est meilleure que celle qui ne l'est pas.

Élément

(*stoicheion*, στοιχεῖον)

► La recherche d'un ou plusieurs éléments constitutifs de l'univers est pour Aristote le principe d'intelligibilité de la philosophie présocratique. Même Parménide correspond à ce schéma, puisqu'en *Métaphysique* A, 5, Aristote explique que Parménide en était venu, « contraint qu'il était d'accepter la réalité », à identifier l'être avec le feu et le non-être avec la terre. Aristote a accepté la liste, sans doute d'origine empédocléenne, des quatre éléments, devenue par la suite canonique et ce jusqu'à l'époque moderne : terre, eau, air et feu. Les réalités empiriques appelées terre, eau, air, feu ne sont pas des éléments, même si tout feu, toute terre, etc. sont principalement composés de l'élément feu, de l'élément terre, etc. Après ces quatre éléments, la décomposition des corps du monde sublunaire ne peut aller vers une réalité corporelle plus simple et plus primordiale. Dans le *Traité du ciel*, Aristote rajoute un cinquième élément, qu'il ne nomme pas — il l'appelle « le corps premier », *Du ciel* I, 3, 270b1 — mais que la tradition a appelé « éther » ou « quintessence », qui a comme unique propriété de se mouvoir en cercle. C'est de cet élément que tous les corps supralunaires sont composés, mais aussi les sphères qui portent ces corps (cf. Univers). Aristote ne nous dit pas si c'est, par exemple, une différence de concentration de cet élément qui fait la différence entre les astres, qui sont visibles, et les sphères qui portent les astres, qui nous restent invisibles, alors que tous sont composés de cet élément.

► On a souvent présenté la philosophie naturelle d'Aristote comme principalement sinon exclusivement dirigée vers des explications téléologiques. Qu'une telle conception demande à être corrigée (cf. Fin), on le voit très clairement, parmi d'autres aspects de l'œuvre d'Aristote, dans sa doctrine des éléments. On la trouve exposée dans les deux derniers des quatre livres du traité *Du ciel* et dans le *De la génération et de la corruption*. Il y a quelque chose

qui est, en un sens, plus fondamental que les éléments eux-mêmes, sans cependant être à proprement parler un élément constitutif du réel, ce sont les quatre « qualités élémentaires », organisées en deux paires et sélectionnées par Aristote dans un ensemble bien plus important de qualités auxquelles recouraient les explications des Présocratiques : le sec et l'humide, le chaud et le froid. Quand ces qualités s'assemblent deux à deux, on obtient quatre possibilités, puisqu'il est impossible que des qualités contraires coexistent — nul corps ne saurait être chaud et froid, sec et humide sous le même rapport — : chaud-sec, chaud-humide, froid-humide, froid-sec, assemblages qui correspondent, dans l'ordre, au feu, à l'air, à l'eau et à la terre. Le fait qui est à la base de tous les changements dans l'univers, c'est que les éléments sont susceptibles de perdre et d'acquérir des qualités primordiales. Le feu, par exemple, peut perdre sa sécheresse, ou, mais plus difficilement, perdre à la fois sa sécheresse et sa chaleur. Dans le premier cas, il se transforme en air, qui lui-même se transformera en eau en perdant sa chaleur, etc. En un sens, donc, dit Aristote « tout viendra de tout » (*De la génération et de la corruption* II, 4, 331a22). On aura ainsi à la base de tous les changements de la région sublunaire un échange cyclique ininterrompu de qualités primordiales qui produit une transformation sans fin des éléments les uns dans les autres.

▮ Les éléments sont aussi liés aux mouvements qui ont lieu dans la nature, du fait du rapport de ces éléments à la pesanteur. Le cosmos d'Aristote ayant un centre fixe, qui est le centre de la Terre, il a des orientations absolues, un haut et un bas, une droite et une gauche, un avant et un arrière. Le traité *Du ciel* met cette existence de repères fixes en rapport avec le fait que l'univers est un vivant (cf. Univers). En fait, cette différence entre haut et bas est ambiguë : parfois Aristote la décrit comme une différence de position — le haut est alors un point de la sphère des fixes pour le haut de l'univers et un point de la dernière sphère de la Lune pour le haut de la région sublunaire —, et parfois comme une différence de situation — le haut est alors la sphère des fixes ou la sphère de la Lune elles-mêmes. Dans cette dernière configuration, les autres orientations de l'univers, sa droite et sa gauche, son avant

et son arrière perdent leur signification. Or, et c'est l'aspect de sa doctrine des éléments qu'Aristote développe particulièrement dans son traité *Du ciel*, chaque élément est lié à un mouvement naturel : alors que la quintessence se meut naturellement en cercle, le feu et, dans une moindre mesure, l'air sont légers et ont un mouvement naturel vers le haut, c'est-à-dire, « si rien ne s'y oppose », vers la sphère qui porte la Lune, alors que la terre et, dans une moindre mesure, l'eau sont pesantes et ont un mouvement naturel vers le bas, c'est-à-dire, « si rien ne s'y oppose », vers le centre de la Terre. La sphère de la Lune pour les uns, le centre de la Terre pour les autres sont leurs « lieux naturels ». Le feu est absolument léger et la terre absolument pesante, ce qui signifie qu'Aristote ne saurait dire que la terre, par exemple, est moins légère que le feu, car la terre n'est *absolument pas légère*. Dans un tel cadre conceptuel, Aristote explique l'accélération d'un corps pesant en chute libre par le fait que l'élément composant majoritairement ce corps subit une attraction d'autant plus forte qu'il se trouve près de son lieu naturel. Aristote va jusqu'à dire que « le transport de chaque corps vers son lieu propre, c'est son transport vers sa forme propre » (*Du ciel* IV, 3, 310a33).

Du ciel III et IV ; *De la génération et de la corruption*

Esclave

(*Doulos*, δοῦλος)

► L'esclavage n'est pas une institution propre au monde grec, loin s'en faut. Mais les esclaves sont omniprésents dans la vie grecque, ce que l'on voit aussi bien dans la littérature que dans les œuvres d'art ou les objets de la vie quotidienne. Qu'on pense, par exemple, à la présence, le plus souvent silencieuse, des esclaves dans les dialogues de Platon ou sur les vases peints. Nous savons aussi, et notamment par les *Politiques* d'Aristote, qu'un débat existait parmi

les intellectuels des V^e et IV^e siècles av. J.-C. à propos de la légitimité de l'esclavage. Certains, dans la lignée du conventionnalisme de certains sophistes, considéraient l'esclavage comme une institution exclusivement fondée sur la force. Mais, comme l'ont montré bien des historiens comme Pierre Vidal-Naquet, personne, ou presque, ne remettait l'esclavage en cause, tant la vie sans esclaves paraissait impossible. Il est donc d'autant plus remarquable que les *Politiques* d'Aristote soit le seul ouvrage de l'Antiquité qui nous soit parvenu et qui contienne une analyse théorique du concept d'esclave. Victor Goldschmidt a mis en évidence l'originalité de la manière dont Aristote procède pour mener à bien cette analyse : il construit d'abord le concept d'esclave, pour voir ensuite si des êtres humains réellement existants correspondent à ce concept.

▮ Il y a pour Aristote une forme d'esclavage qui est *naturelle*, ce qui signifie aussi que d'autres formes ne le sont pas, et il est sûr qu'Aristote désapprouvait le type d'esclavage présent à son époque, qui concentrait de grandes quantités d'esclaves pour des tâches productives, ce que l'on appellera plus tard le « mode de production esclavagiste ». La relation entre le maître et l'esclave — *despotikè* — est l'une des deux relations naturelles qui sont à la base de la famille. Car, pour Aristote, l'esclavage qui est naturel est une réalité familiale, c'est-à-dire lignagère. La première de ces relations est entre homme et femme et vise « à laisser derrière soi un être semblable à soi » (*Politiques* I, 2, 1252a30), la seconde est une relation entre celui qui commande par nature et celui qui est commandé par nature, en vue de la sauvegarde commune, ce dernier étant l'esclave qui est « une partie de la propriété » (I, 8, 1256a2). Mais Aristote conçoit aussi l'esclave d'une façon plus fusionnelle, en ce qu'il le considère comme une *partie*, certes séparée, mais partie tout de même de son maître. Il y a là une conception fondamentalement paternaliste des rapports entre le maître et l'esclave. En outre, l'esclave se caractérise par un inachèvement psychologique et éthique. L'esclave n'est pas capable de « prévoir par la pensée » (*Politiques* I, 2, 1252a32) et n'a pas la « faculté de délibérer », ce que l'*Éthique à Nicomaque* appelle la faculté de calculer, c'est-à-dire la capacité de choisir des moyens en vue d'une fin. Certes

Aristote s'oppose à ceux qui refusent la raison à l'esclave, mais celui-ci a une raison si peu développée, que, quand il poursuit sa comparaison avec le tout et les parties, Aristote en arrive à dire que le maître est à l'esclave ce que l'âme est au corps.

Or il se trouve dans la nature des humains précisément adaptés à ces tâches d'exécution, et Aristote écrit même que « la nature veut marquer dans les corps la différence entre hommes libres et esclaves » (1254b27) en donnant la robustesse à ceux-ci et la station droite à ceux-là, lesquels sont inaptes par nature à de telles besognes. Il reconnaît, heureusement, qu'il y a des exceptions à cette règle. Autrement dit, la présence effective d'êtres humains naturellement destinés à l'esclavage, est une preuve supplémentaire de la bonté de la nature qui, de même qu'elle a arrangé la coopération du mâle et de la femelle en vue de la reproduction, a aussi établi une complémentarité entre dirigeant et exécutant pour leur mutuelle sauvegarde. Cette existence d'esclaves par nature est due à différentes causes, notamment climatiques (cf. Cité), ce qui fait que la théorie d'Aristote offre en fait une justification rationnelle à l'un des préjugés les plus solidement enracinés dans l'esprit des Grecs, à savoir qu'ils avaient le droit de réduire les barbares en esclavage.

▮ La position d'Aristote repose sur un paternalisme que l'on retrouvera, en partie, dans l'idéologie coloniale. Les esclaves par nature sont des humains incomplets, c'est-à-dire de grands enfants. Il y a un point central qui a été unanimement mal compris dans la théorie aristotélicienne de l'esclavage. Quand Aristote dit que le but de la relation entre maître et esclave est leur sauvegarde, et donc qu'elle est bonne pour les deux parties, on comprend cela comme une variante de l'inlassable discours des classes dominantes qui répètent que les dominés ont intérêt à leur situation, laquelle qui leur assure la protection du seigneur, leur fournit du travail, etc. De même, quand Aristote dit qu'il est meilleur pour les animaux d'être apprivoisés que sauvages, on comprend que, sans l'homme, les moutons auraient disparu sous la dent des loups. Pourtant Aristote reconnaît lui-même que « le pouvoir du maître, bien qu'il

y ait en vérité un avantage commun à l'esclave par nature et au maître par nature, ne s'exerce pas moins à l'avantage du maître et seulement par accident à celui de l'esclave » (III, 6, 1278b32). Ce qu'Aristote pense donc, et qui est conforme à sa vision hiérarchique du monde, c'est qu'il est toujours meilleur pour un être de participer à la tâche d'un autre être qui est meilleur que lui. Participer au bien être de l'homme pour un animal ou à l'épanouissement de son maître pour un esclave est ce que l'animal et l'esclave peuvent vivre de mieux. Mais aussi bien les animaux que les esclaves pourraient fort bien subsister par eux-mêmes, et d'ailleurs Aristote affirme, dans *l'Histoire des animaux* (I, 1, 488a30), que « toutes les espèces qui sont domestiques se rencontrent aussi à l'état sauvage, comme les chevaux, les bovins, les porcs, les hommes, les moutons, les chèvres, les chiens ». Or, de fait, sans esclaves, les hommes libres ne pourraient pas mener une vie d'homme libre, laquelle doit être déchargée non seulement des tâches serviles, mais même de préoccupations liées à ces tâches. C'est pourquoi Aristote conseille aux maîtres qui en ont la possibilité de ne pas même avoir de rapport direct de commandement avec les esclaves, mais de laisser ce soin à un intendant « tandis qu'eux-mêmes s'occupent de politique et de philosophie » (*Politiques* I, 7, 1255b35).

Éthique

(*èthikè*, ἠθική)

► Employé comme substantif, ce terme est en fait un adjectif qui sous-entend un substantif signifiant quelque chose comme « doctrine » ou « discipline ». Il est dérivé de *èthos* qui signifie le caractère habituel, d'où les mœurs — ce qui fait de l'éthique l'équivalent étymologique du terme d'origine latin « morale » : une « science des mœurs » — (cf. Vertu). Le terme *ethos*, quant à lui, que le grec archaïque ne distinguait pas de *èthos*, signifie « habitude », et c'est de lui qu'Aristote fait dériver « éthique ». La vertu éthique est en

effet un « état » du sujet qui est en quelque sorte la cristallisation de bonnes habitudes, qui s'implantent d'autant mieux chez l'individu qu'il les acquiert tôt dans sa vie. L'éthique, comme partie de la philosophie, est considérée par Aristote comme une science pratique — dont le résultat n'est pas extérieur à l'agent — et qui, dans l'ordre pratique, est placée sous la dépendance de la politique (cf. Cité). Ce sont en effet les lois justes qui, en dernier ressort, établissent les comportements corrects qui donnent les bonnes habitudes (cf. Vertu).

■ L'« entreprise (*pragmateia*) éthique », répète Aristote, n'a pas pour but la connaissance (*theôria*, *Éthique à Nicomaque* II, 2, 1103b26), car ce que nous voulons, ce n'est pas tant savoir ce qu'est le bien que devenir bons. Et plus bas (II, 3, 1105b13), Aristote raille ceux qui « se réfugient dans le *logos* » et croient ainsi « philosopher et être sages » : ils sont comme ceux qui prétendent guérir en écoutant des discours médicaux sans appliquer les remèdes. Il faut donc de l'expérience pour être un bon auditeur des cours d'éthique, et le jeune homme n'y est pas apte. Il y a pourtant une spéculation éthique proprement théorique chez Aristote, qui doit s'harmoniser avec les déclarations anti-théoriques auxquelles il vient d'être fait allusion. Cette contradiction apparente se repère au ras du texte : en II, 2, 1103b27, Aristote déclare qu'il est inutile de se demander ce qu'est la vertu, alors qu'en II, 4, 1105b19, il dit que la question qui se présente à ce moment de sa recherche est précisément « qu'est-ce que la vertu ? » En fait les discours sur l'éthique sont immédiatement inutiles en ce que les vertueux n'en ont pas besoin et que de tels discours sont, par ailleurs, incapables de faire changer les vicieux. La vertu vient en effet des bonnes habitudes qui sont inculquées aux individus par de bonnes lois dans la cité. Par contre les discours théoriques sur l'éthique sont indispensables à celui qui est en charge de la formation morale des citoyens et de leurs enfants, c'est-à-dire, en fin de compte, au législateur (cf. Cité). Le vertueux n'a certes pas à lutter contre des tentations, puisqu'il trouve son bonheur, et son plaisir, dans la vertu (cf. Vertu, Prudence). Le vertueux, c'est-à-dire le prudent, agira donc vertueusement par définition, pourrait-on dire. Cela

ne l'empêche pas d'avoir à faire face à des situations concrètes dans lesquelles il lui faut prendre un parti qui soit le bon. C'est sur ce point que l'on saisit la caractéristique essentielle du prudent, qui est la faculté de bien délibérer (cf. Délibération). Et pour cela une formation d'éthique théorique n'est pas inutile.

▮ Quand il parle de ses ouvrages éthiques, Aristote les qualifie parfois de « politiques ». Il soutient par ailleurs que, dans l'ordre pratique, la politique est « architectonique », terme que l'on rend par « dominante » ou « ordonnatrice ». L'image vient de Platon, qui dans le *Politique* (259e) distingue la science de l'ingénieur qui conçoit, et donc comprend les processus mis en œuvre, de celle de l'exécutant, qui n'a aucune vue d'ensemble sur l'œuvre. Nous avons déjà vu que l'éthique dépendait de la politique, en ce que la vertu naissait de bonnes habitudes, elles-mêmes permises par de bonnes lois. Ici l'idée, si on prend le terme « architectonique » en son sens fort, est que la politique utilise pour ses propres fins l'éthique — et aussi l'économique (cf. Cité) —, fins que l'éthique ne peut pas penser. Autrement dit, si le but de l'éthique c'est de rendre les gens vertueux, cela est utilisé par la politique qui se sert de ces gens vertueux pour en faire de bons citoyens et de bons gouvernants (cf. Vertu). La nouvelle distribution des rôles entre le philosophe et le législateur, qui fait que le philosophe ne prétend plus gouverner, comme le voulait Platon, mais veut former et conseiller les législateurs et les gouvernants, a, évidemment, de grandes conséquences pour l'éthique. On voit, à ce propos, à qui sont fondamentalement destinés les traités éthiques. Ils ne sont, en effet, écrits ni pour le vertueux qui n'en a pas besoin, ni pour le vicieux qu'ils ne sauraient convaincre, mais ils s'adressent à ceux qui sont comptables de la vertu, et donc du bonheur (cf. Bonheur), des citoyens de la cité, c'est-à-dire aux législateurs. Ceux-ci, en effet, ont besoin d'une formation fondée sur un enseignement de théorie éthique.

Expérience

► « Expérience » rend d'abord le terme grec *empeiria*. Il s'agit d'un type de connaissance, qui résulte à la fois de l'observation et de la pratique, et qui demande du temps. L'*empeiria* se fonde donc sur les capacités de la mémoire. « Former le jugement que tel remède a guéri Callias de telle maladie, puis Socrate, puis plusieurs autres pris individuellement, c'est le fait de l'expérience » (*Métaphysique* A, 1, 981a7). Même si l'*empeiria* est typiquement le fait de gens d'âge — on dit en français « les gens d'expérience » —, on voit qu'elle consiste néanmoins en un corps de savoir qui s'élève à un certain degré de généralité. L'étape suivante, qui est celle de l'art, est de déterminer quel remède guérit quelle maladie chez quel genre (tempérament) de malade (cf. Art). L'*empeiria* est donc considérée surtout comme l'opposé du hasard, qui fait que les résultats sont atteints sans avoir réellement été prévus. Elle est donc une étape sur la voie de la constitution de types plus hauts de savoir : « c'est à partir de l'expérience que nous saisissons la science universelle » (*Physique* VII, 3, 247b20). C'est pourquoi, dans le premier chapitre de la *Métaphysique*, Aristote déclare que « l'expérience semble bien être semblable à la science et à l'art » (981a2). Cela concorde avec le rôle qu'Aristote attribue à la perception dans la constitution du savoir scientifique (cf. Perception) et de l'induction à partir de cas particuliers : « à partir de la perception, se produit le souvenir, et à partir du souvenir de la même chose se produisant un grand nombre de fois, l'expérience » (*Seconds Analytiques* II, 19, 100a3).

► Cette structure « empirique », au sens étymologique du mot, de la pensée aristotélicienne en fait-elle une pensée expérimentale, ou, pour parler en termes comtiens, un exemple de pensée positive, annonciatrice de la science à venir à une époque profondément « métaphysique » ? Certains l'ont soutenu. Il convient d'abord de remarquer qu'il n'y a pas d'expérimentation au sens moderne chez Aristote. Les quelques descriptions que l'on trouve de procédures expérimentales, dans la *Physique* par exemple, sont des « expé-

riences » reconstruites et visiblement concrètement irréalisables. De même les observations ont lieu à travers la grille théorique de la doctrine qu'elles sont censées illustrer, comme quand Aristote « voit » que « quand on comprime l'eau, l'air qui y est contenu en est expulsé » (*Physique* IV, 7, 214b1). Pour ce qui est des observations d'Aristote en zoologie, on en a admiré la profusion, et à juste titre. Mais aucune n'a amené Aristote à renverser l'une quelconque des conceptions fantaisistes qu'il a sur le fonctionnement du corps vivant.

■ Il n'en reste pas moins qu'il y a, chez Aristote, une place du recours à l'expérience dans la recherche qu'il appelle « scientifique » qui lui est propre. On peut le voir en relisant le *Traité du ciel*, traité souvent considéré, sans argument décisif, comme ancien. C'est aussi le *Traité du ciel* qui, parmi les ouvrages de physique, traite, au moins dans ses deux premiers livres, des réalités naturelles les moins accessibles aux sens et à l'expérience. Le recours à l'expérience devrait donc y être inexistant ou très limité. Dans le chapitre 7 du livre III, Aristote tente de montrer que les éléments sublunaires — feu, air, eau, terre — se transforment les uns dans les autres. Il attaque les Platoniciens, et notamment la doctrine du *Timée* selon laquelle la terre est le seul élément qui ne peut pas se transformer dans les autres parce qu'elle est composée de triangles rectangles isocèles, lesquels ne peuvent se décomposer dans les triangles formant les autres éléments. Il écrit à leur propos : « à cause de leur attachement à leurs principes, ils semblent faire la même chose que ceux qui, dans les débats, défendent leurs thèses jusqu'au bout. Car ils soutiennent n'importe quelle conséquence sous prétexte qu'ils possèdent des principes vrais, comme s'il ne fallait pas juger certains principes d'après leurs conséquences et en particulier d'après leur résultat final. Or le résultat final d'une science productrice c'est l'œuvre, et pour la science physique c'est l'évidence sensible qui toujours l'emporte » (306a11). Le test décisif, donc, pour une thèse théorique *physique* est la compatibilité des conséquences que l'on peut en tirer avec les données de la perception. D'autres passages confirment cette position d'Aristote. Il s'agit de prouver la sphéricité de la Terre : « De plus, il y a aussi

les phénomènes saisis pas la perception (*ta phainomena kata tèn aisthèsin*). En effet < si la Terre n'était pas sphérique >, les éclipses de Lune n'auraient pas ces sortes de sections : de fait dans les figures qu'elle prend tous les mois la Lune présente toutes les divisions (droite, biconvexe, concave), mais au cours des éclipses la ligne qui limite la Lune est toujours convexe, de sorte que, puisqu'il y a éclipse du fait de l'interposition de la Terre, c'est la circonférence de la Terre qui, étant sphérique, est cause de cette figure » (II, 14, 297b23). Pour Aristote les *phainomena* saisis par la perception ne sont pas seulement un test de la validité des théories, mais le fondement même de ces théories. Le *Traité Du ciel* n'est pas un traité d'astronomie, mais Aristote se sert des résultats obtenus par les astronomes. Or l'astronomie mathématique, tout comme la science aristotélicienne du ciel — qui appartient à la physique —, commence par recueillir des *phainomena* perceptifs. On peut citer deux textes. Dans le livre I des *Parties des animaux*, Aristote explique que le physicien doit faire comme les « mathématiciens » dans leurs démonstrations astronomiques, d'abord observer les *phainomena*, puis chercher les causes (640a13). Il y aussi un passage des *Premiers analytiques* qui est clair et fort : « La plupart des principes de chaque science lui sont propres. C'est pourquoi c'est à l'expérience (*empeiria*) de fournir les principes de chaque science, je veux dire par exemple l'expérience astronomique fournit les principes de la science astronomique (car c'est une fois que les phénomènes ont été adéquatement saisis que les démonstrations astronomiques ont été découvertes [et donc les principes propres sur lesquels les démonstrations sont fondées]), et il en est de même pour n'importe quel autre art ou science » (I, 30, 46a17).

► Le finalisme a été l'un des aspects les plus critiqués de la pensée d'Aristote. Le cosmos aristotélicien, et notamment sa partie sublunaire, est en effet largement peuplé de réalités dotées de fins naturelles, et au premier rang de ces réalités on trouve les êtres vivants. Sans « défendre » le finalisme aristotélicien, ce qui serait manquer de sens historique, on peut au moins tâcher d'en montrer la subtilité. Aristote n'est pas Bernardin de Saint-Pierre, et il ne pense pas que les côtes des melons existent en vue de leur juste partage dans les repas familiaux. Car si la nature aristotélicienne est « en vue de quelque chose » et « réalise toujours le meilleur », Aristote n'est pourtant pas providentialiste. Il emploie souvent des formules anthropomorphiques pour décrire la finalité naturelle : « la nature ne fait rien en vain », « la nature a tiré profit [de la substance terreuse] à des fins utiles » (*Parties des animaux* III, 2, 663b33), « la nature s'ingénie à remédier à l'excès d'un élément en lui adjoignant son contraire » (II, 6, 652a31), « la nature comme un bon maître de maison a coutume de ne rien jeter de ce qui peut être utile » (*Génération des animaux* II, 6, 744b16). Il s'agit sans doute plutôt d'une manière de parler que d'une prise de position en faveur d'une sorte de providentialisme anthropocentré. Mais la question est disputée. De même, en *Physique* II, 8, 198b16, quand Aristote dit que « la pluie ne tombe pas pour faire croître le blé », les commentateurs se divisent sur le point de savoir s'il prend cette thèse à son compte, ou s'il ne fait que rapporter une thèse des Présocratiques. La justification première et principale de cette « bonté » de la nature sur laquelle repose le finalisme aristotélicien, c'est que pour que l'univers soit éternel — ce qui est requis pour échapper à la critique parménidienne —, il faut qu'il soit parfait (cf. *Univers*). Mais cette perfection n'est que globale et supporte des imperfections localisées et régionales, notamment

dans le monde des vivants. Comme on le verra ci-dessous avec l'exemple des cerfs, la nature fait souvent, faute de meilleur, du « moins mauvais ».

▮ Aristote répète souvent que ce qui le sépare de ses prédécesseurs présocratiques, et à ce propos il cite surtout les Atomistes et Empédocle, c'est que, outre les explications que nous dirions « mécanistes » ou « physico-chimiques » des phénomènes naturels qui sont évidemment valides, il faut chercher la raison dernière de ces phénomènes dans le fait qu'ils ont une cause finale, parce qu'« il y a du en vue de quelque chose parmi les choses naturelles » (*Physique* II, 8, 199a7). Pour rendre compte de l'articulation des explications par la nécessité et par la fin, Aristote a eu recours à la doctrine de la « nécessité hypothétique » : de même qu'il est nécessaire que la scie soit faite de métal si on veut qu'elle remplisse sa fonction, de même il est nécessaire que tel organe possède telle structure et telles propriétés pour qu'il puisse remplir sa fonction. Mais quelquefois la nature ne peut remplir ces deux conditions. Dans certains cas, elle dote un animal d'un organe qui n'est pas nécessaire, mais qui, par sa présence, fait qu'une fonction est mieux remplie. Ainsi Aristote dit-il que les reins ne sont pas nécessaires, mais qu'ils permettent à la fonction urinaire, qui est suffisamment assurée par la vessie, d'être mieux remplie. Quelquefois on ne peut pas dire que tel organe soit en vue du meilleur, mais qu'au moins il est impossible qu'il soit ou fonctionne autrement qu'il le fait. Car il y a dans la nature de nombreux phénomènes qui se produisent du fait de la nécessité pure et simple, que cela serve une fin ou non : étant donné la nature du foie, il est nécessaire qu'il produise de la bile, qui est un résidu inutile au vivant selon Aristote. Dans d'autres cas, la nature ne peut tout simplement pas réaliser le meilleur. Elle tâche alors que les choses aillent le moins mal possible dans les conditions qui lui sont données. La prééminence, affirmée par Aristote, de la causalité finale, a souvent fait perdre de vue aux interprètes que la causalité « nécessaire » restait, si l'on peut dire, la causalité de base. Cela se voit souvent dans les traités zoologiques : c'est la causalité nécessaire qui a le dernier mot, en ce que la finalité doit

s'y adapter, alors que l'inverse n'est pas vrai. Cet aspect de la pratique étiologique du biologiste aristotélien est fort bien résumé par la déclaration programmatique qu'Aristote fait en *Parties des animaux* III, 2, 663b22 à propos de son étude des cornes : « disons comment, la nature nécessaire étant donnée, la nature selon l'essence a tiré parti en vue d'un but de ce qui existe par nécessité ». Aristote s'étend ensuite particulièrement sur les cornes des cerfs, qui, loin de leur être utiles, leur sont une gêne. Or les cerfs, du fait de la grande quantité de matière terreuse qu'ils contiennent, doivent avoir des cornes. Que cela soit utile aux cerfs ou non, leurs cornes étant ce qu'elles sont, elles doivent périodiquement tomber. Tant mieux si la nature finale peut tirer positivement parti de ce fait. Sinon qu'elle tâche au moins d'en tirer parti négativement, ce qui est ici le cas : la chute des cornes diminue le désavantage que procure l'existence elle-même des cornes. Dans sa confrontation avec la nécessité, la finalité subit plus qu'elle n'impose.

▮ Ce qui s'oppose le plus pertinemment à la finalité dans la nature est à la fois l'accident et le hasard. De sorte que la finalité semble à Aristote à la fois la conséquence et le garant de la perfection globale de l'univers, laquelle ne lui paraît pas pouvoir être fondée sur les rencontres fortuites de composantes élémentaires. Ce qui vient, d'ailleurs, pondérer la prééminence « basique » de la nécessité rappelée ci-dessus, c'est ce que l'on pourrait appeler les positions « non réductionnistes » d'Aristote. Certes, comme nous l'avons vu, la nature n'a pas la possibilité d'aller contre la nécessité qui détermine le comportement des composantes matérielles d'un organisme vivant. Il y a plus : la finalité n'a aucun pouvoir sur le fait que le cerf ou l'éléphant ont beaucoup de matière terreuse. Cela est dû au fait que ce sont de grands animaux. Qu'il existe de grands animaux est un fait qui n'est en vue de rien. L'horizon de la finalité, c'est, pour Aristote, l'organisme individuel : il n'y a, dans les traités zoologiques, que très peu de notations sur une relation finalisée entre espèces — les agneaux sont en vue de la survie des loups — (cf. Vivant). Cependant les composantes élémentaires des vivants laissées à elles-mêmes ne s'associeront pas spontanément pour donner le vivant en question. Pour cela il faut qu'elles

soient mises en mouvement selon une séquence précise, laquelle suppose l'existence de la forme de l'animal. C'est pourquoi il n'y a génération d'un vivant qu'à partir d'un vivant antérieur de même espèce (cf. Génération).

Forme

► Plusieurs mots employés par Aristote sont traduits en français par « forme ». Le terme le plus large pour désigner une forme en grec, semble être *morphè*. Fondamentalement ce mot désigne l'aspect d'une chose, et plus précisément son aspect beau, plaisant, harmonieux, et s'applique souvent au corps humain. De même pour le terme latin *forma* — qui vient d'ailleurs peut-être de *morphè* par l'intermédiaire d'un terme étrusque —, l'adjectif *formosus* signifiant « beau ». Quand on parle de la *morphè* de quelque chose, il s'agit d'une affirmation concernant ce que cette chose semble être. Chez Aristote le mot *morphè* aura donc tendance à être employé pour désigner quelque chose de plus superficiel que ce qui est désigné par *eidos*, qui est le terme principal pour indiquer la réalité formelle. La forme comme *eidos* entend révéler, derrière ce qui est visible, ce qui constitue la vraie nature de la chose. Il y a là une inversion du sens étymologique d'*eidos*, puisque le mot vient du verbe *eidô* — qui n'existe pas au présent — qui signifie « voir ». L'*eidos* renvoie à la structure rationnelle d'une réalité, et s'oppose de ce fait à la matière. Ainsi l'âme est-elle l'*eidos* du vivant et non quelque chose qui s'ajoute comme composante à la matière du vivant (cf. Âme). Aussi Aristote emploie-t-il parfois *logos*, terme qui signifie originellement « raison » et « rapport », en un sens qui oblige à le traduire par « forme ». Cette structure intelligible est ce qui est exprimé par la définition. C'est pourquoi Aristote désigne parfois la définition par le même terme *logos*. En physique, la forme est l'un des trois principes premiers, avec la

privation et le substrat. Le changement se fait vers une forme à partir de l'absence de cette forme (génération), ou en sens inverse (corruption).

▮ Que la forme soit nature plutôt que la matière — ou « plus nature que la matière » suivant la manière dont on comprend le fameux passage de *Physique* II, 1, 193b6 — marque un parti-pris fondamental de la philosophie d'Aristote. Il est impossible de faire procéder un degré supérieur d'organisation d'un degré inférieur. Faire venir tous les êtres d'une matière première sans principe d'organisation préalable, ainsi que semblent l'avoir pensé les Milésiens, est proprement inintelligible, pour Aristote, et pas seulement pour Aristote. Cette prééminence de la forme se traduit, ou trouve un écho, dans plusieurs autres thèses cardinales de l'aristotélisme. Cette prééminence est, en effet, un cas particulier de l'antériorité de l'acte sur la puissance (cf. Antérieur), mais c'est aussi le fondement de l'approche finaliste de la nature (cf. Fin). C'est parce que la forme se transmet éternellement à travers les générations que les vivants peuvent imiter l'éternité des corps célestes.

▮ *Leidos* en arrive donc à signifier plusieurs choses, et cette pluralité n'est pas sans signification. C'est d'abord le principe d'organisation d'une chose qui, unie à la matière spécifique de la chose, forme le « composé » qui est ce à quoi Aristote accorde la réalité ontologique la plus forte. Mais c'est aussi le correspondant idéal des choses : ce sont des formes qui se trouvent dans l'intellect qui connaît (cf. Intellect). *Leidos* c'est enfin l'ensemble des caractères propres qui se transmettent lors de la génération, et qui, comme tels, sont présents dans le sperme du père et qu'Aristote décrit en terme de séquences de mouvements (cf. Génération). La forme en vient donc à représenter l'essence d'une réalité. Dans les êtres naturels, la forme en arrive donc, souvent, à coïncider avec la fin, qui est la forme déployée que l'être en question doit atteindre pour être vraiment lui-même (cf. Cause). Quand, dans les livres centraux de la *Métaphysique*, Aristote s'interroge sur la nature de la substance, il en arrive à montrer que la forme est à

la fois ce qui fait que la substance est ce qu'elle est et la cause et le principe d'organisation du « ceci » qu'est la substance concrète (cf. Substance).

Génération

(*genesis*, γένεσις)

■ La génération et son contraire la corruption (*phthora*) est le changement selon la substance. Aristote emploie parfois le terme *genesis*, généralement accompagné du pronom indéfini *tis*, pour indiquer « une certaine génération », par exemple la génération du blanc à partir du noir ou d'une couleur intermédiaire dans le processus de blanchissement. Mais il s'agit là d'un emploi légèrement impropre : le blanchissement doit plutôt être décrit comme une altération (cf. Changement). La génération absolue (*genesis aplôs*), par contre, est réellement un changement de non-substance à substance.

■ La génération absolue n'a pas lieu d'un contraire à l'autre, comme les autres changements — ou plus exactement, comme les mouvements (cf. Changement) — parce que la substance n'admet pas de contraire. Ce changement a donc lieu « selon la contradiction » (*Physique* V, 1, 225a12). Certes, la génération absolue n'est pas génération *ex nihilo*, mais elle ne se fait néanmoins pas par attribution d'affections différentes à une même matière. À ce changement radical, il faut une matière indéterminée qui serve de réceptacle. Aristote dresse, dans le traité *De la génération et de la corruption*, un tableau assez précis, où il se réapproprie des doctrines antérieures. Tout est en fin de compte composé d'éléments au nombre de quatre — il existe aussi un cinquième élément dont sont faits les corps célestes — : la terre, l'eau, l'air, le feu (cf. Élément). Chacun est composé de deux des quatre qualités élémentaires — chaud, froid, sec, humide. Par échange d'au

moins une de leurs qualités constituantes, les éléments peuvent donc se transformer l'un dans l'autre, et il y a donc véritablement génération des différents éléments. Mais, évidemment, la quantité de matière composant l'univers reste constante. Or la naissance d'une substance, où et quand elle n'existait pas, suppose la présence d'une forme en acte, comme on le voit dans le cas de la génération animale. À la génération des vivants, et notamment des animaux, en effet, Aristote consacre un traité spécial, la *Génération des animaux*, dans lequel il explique que la reproduction sexuée — qui est l'un des deux modes de reproduction des animaux, l'autre étant la génération spontanée, notamment à partir de matière en putréfaction — consiste en la transmission d'une forme, qu'il décrit en termes de système de mouvements résidant dans le sperme du mâle. Le mâle ne contribue donc pas *matériellement* à la constitution de l'embryon, et Aristote a cru observer des insectes chez lesquels, lors de l'accouplement, la femelle pénétrait dans le mâle, lequel n'émettait aucun sperme, mais transmettait les mouvements appropriés par l'intermédiaire de l'air. La femelle, quant à elle, n'apporte qu'une matière et a, de ce fait, un rôle passif dans la génération. Si l'embryon reproduit quelques traits de sa mère, ce ne peut être que parce que la matière manifeste une capacité de résistance à l'information. La séquence ordonnée des mouvements transmis par le mâle impose donc à la matière femelle une certaine configuration et constitue le fondement matériel des caractéristiques de l'espèce. Elle détermine aussi l'ordre dans lequel les organes se forment dans l'embryon, puisque Aristote n'est pas préformationiste, mais épigénétiste. Chez les animaux sanguins, c'est le cœur qui se forme en premier, comme Aristote l'a observé chez les poulets. Le sperme mâle aussi bien que la matière femelle viennent de l'élaboration de la nourriture. Plus précisément, la nourriture, du fait de la chaleur vitale, est digérée, ce qu'Aristote assimile à un processus de coction et de distillation. Cela donne du sang, lequel est envoyé du cœur vers la périphérie, où il s'incorpore à la chair des différentes parties du corps. Le sang se déplace bien dans les vaisseaux, mais il ne revient pas au cœur. Cependant la transformation de

la nourriture en sang ne se fait pas sans reste, et le sperme est « le résidu de la nourriture transformée en sang » (*Génération des animaux* I, 19726b9).

▮ La génération est certainement pour Aristote un signe d'imperfection. En effet génération et corruption vont de pair, et Aristote réfute dans le traité *Du ciel* (I, 10), la conception platonicienne exposée dans le *Timée* — dont Aristote prend le texte à la lettre — d'un univers engendré puis persévérant dans l'être pour toujours. Un tel univers ne présenterait pas le degré de perfection requis pour répondre à Parménide (cf. Univers ; Fin). La génération est l'un des moyens que les êtres sublunaires ont d'imiter l'éternité des corps célestes (cf. Sublunaire ; Forme). Cette dépréciation de la génération se voit aussi dans l'opposition de l'antériorité selon l'essence et de l'antériorité selon la génération. L'essence a une antériorité logique et ontologique, alors que la génération donne une priorité ontologique aux états ontologiquement les moins parfaits (cf. Antérieur). De sorte que la génération présuppose la préexistence de l'essence : selon la fameuse formule d'Aristote, « l'homme engendre l'homme ».

Genre, espèce

(*genos*, γένος, *eidōs*, εἶδος)

▮ Le *genos*, c'est d'abord une réalité lignagère qui rassemble tous les êtres issus d'un même géniteur. La doctrine aristotélicienne des rapports entre genre et espèce fonctionne à plusieurs niveaux et dans plusieurs domaines différents. S'opposant sur ce point à Platon, Aristote a refusé l'idée d'une science de toutes choses. La réalité se divise en régions distinctes dont chacune relève d'un savoir propre : on n'argumente pas en éthique avec les mêmes outils conceptuels qu'en arithmétique. Ces régions sont des genres qui, en principe, ne communiquent pas entre eux, sinon par

analogie (cf. Analogie ; Science). Chacun se divise en espèces qui, dans la conception la plus complète de celles exposées par Aristote, sont contraires. Ainsi le genre couleur comprend des espèces qui vont du noir au blanc, considérés par Aristote comme des contraires, par ce qu'on peut appeler une déformation continue. Parfois le passage d'une espèce à l'autre du genre se fait sans intermédiaire, ainsi le genre « état du corps » est borné par deux espèces, la maladie et la santé, qui passent directement l'une dans l'autre. En effet, on est soit malade soit en bonne santé (cf. Contraire). La division genre-espèce est certes relative, en ce qu'une espèce peut servir de genre à des classes plus petites. D'autre part les genres ne sont pas absolument incommunicables en ce qu'on peut parfois passer de l'un à l'autre par analogie, analogie qui s'étend aux sciences propres aux genres en question (cf. Analogie). Ainsi peut-on passer de la médecine à l'éthique en disant que la santé est à la maladie ce que la vertu est au vice. En un sens légèrement étendu, Aristote appelle les catégories les « genres suprêmes de l'étant » (cf. Catégorie).

■ C'est en biologie que l'on s'attendrait à trouver l'un des ensembles les importants d'emplois du couple genre-espèce. Or il n'en est rien. Certes Aristote divise les animaux en classe plus ou moins importantes et plus ou moins stables, les classes les plus grandes, appelées « grands genres », étant celles des sanguins et des non-sanguins. mais il n'emploie pour ainsi dire pas le terme *eidos* pour désigner ce que nous appelons une espèce : il se sert du terme *genos*. S'il y a bien division de *genè* en *eidè* dans les ouvrages biologiques, les genres en question sont constitués par des organes ou des fonctions, qui prennent des formes différentes, par exemple le genre « organes de refroidissement » comprend des poumons et des branchies (cf. Vivant). Mais chaque organe peut fonctionner comme genre comprenant des espèces. On retrouve alors la division du genre selon des espèces contraires. Ainsi l'utérus des femelles prises en totalité, c'est-à-dire aussi bien vivipares qu'ovipares, peut être long ou court, fibreux ou lisse, avec des états intermédiaires. Un genre se décompose donc généralement en espèces selon plusieurs axes de division. Qu'ils s'appliquent

à des animaux ou à des organes et des fonctions, les termes de « genre » et « espèce » ne désignent pas de niveau fixe des généralité, et la même collection d'objets peut être appelée « genre » ou « espèce » selon le contexte.

▮ Où la division du genre en espèces s'arrête-t-elle ? La doctrine d'Aristote telle qu'elle est en général comprise répond : à « l'espèce dernière », également dite « indivisible ». Ici se pose l'un des plus redoutables problèmes interprétatifs de l'Aristotélisme. L'une des directions fortes de la pensée d'Aristote, en effet, tend, contre un certain Platonisme, à accorder la priorité ontologique aux individus concrets, ce qu'Aristote appelle « le ceci » (*tode ti*), plutôt qu'aux universaux. Deux interprétations s'opposent sur le principe de cette individuation. Ce qui fait d'une réalité individuelle ce qu'elle est — son essence exprimée dans sa définition —, c'est sa forme (cf. *Forme*). Certains interprètes considèrent que cette forme est partagée par tous les membres de l'espèce dernière. Le principe d'individuation, qui permettrait de passer de cette espèce dernière aux individus, serait donc la matière. La différence entre l'homme — espèce que l'on peut sans doute définir de manière plus fine : l'homme athénien, blanc, etc. — et Socrate est la différence de la matière propre de Socrate qui n'est pas celle de Coriscos. D'autres interprètes contestent que la matière puisse jouer ce rôle individualisant, parce qu'elle est précisément ce qui est indéterminé, et que pour aller vers un surcroît de détermination, il faut aller vers un « surcroît de forme ». C'est peut-être pour cela qu'Aristote a inventé l'obscur formule *to ti ên einai*, que les médiévaux ont traduite par « *quidditas* », et qui, quel qu'en soit le sens exact, désigne une sorte d'essence de l'essence dans le sens d'une caractérisation essentielle d'un être individuel. Peut-être la solution de ce dilemme se trouve-t-elle dans le mécanisme lui-même de la connaissance humaine. À la fin des *Seconds Analytiques* (II, 19, 100a16), Aristote rappelle que « ce qui est l'objet du sentir, c'est l'individuel, mais la perception porte sur l'universel, par exemple l'homme et non l'homme Callias ». Je perçois Callias comme porteur d'une forme, c'est-à-dire d'une structure signifiante. L'espèce dernière est ainsi perçue dans les individus eux-mêmes.

Grammaire

(*grammatikè*, γραμματική)

► Il est paradoxal de prévoir une entrée « grammaire » dans un lexique d'Aristote, parce que non seulement n'y a pas de grammaire aristotélicienne, mais certains ont pu penser que les analyses d'Aristote sur des réalités qui, dans d'autres contextes et à d'autres époques, ont pu être incluses dans une grammaire, avaient empêché la grammaire « de se constituer en discipline autonome » (F. Ildefonde). Les listes des notions impliquées dans l'étude du langage, qui sont données dans la *Poétique* et le traité *Sur l'interprétation*, ont fourni une base conceptuelle, et même le plan des très nombreuses études grammaticales des siècles suivants, depuis celle de Denys le Thrace, deux siècles après Aristote, jusqu'aux traités écrits au II^e siècle de l'ère chrétienne, au moment de la construction de synthèses systématiques du savoir, en grammaire comme ailleurs. On peut donc considérer que nous avons là, sous la plume d'Aristote, au moins une ébauche de grammaire. Des indices existent d'ailleurs selon lesquels il existait, avant même l'époque d'Aristote, une discipline appelée « grammaire » (*grammatikè* sous-entendu *technè*) relativement développée. Le texte le plus explicite sur ce sujet se trouve dans la *Poétique* (chap. 20). Ce chapitre étudie « les parties de l'énonciation (*lexis*, qu'on pourrait aussi rendre par « expression ») », dont certaines sont signifiantes et d'autres ne le sont pas. Voici la liste que donne Aristote : l'élément — c'est-à-dire aussi bien la lettre écrite que son équivalent phonique —, la syllabe, la conjonction, le nom, le verbe, l'articulation, le cas, l'énoncé (*logos*). L'élément a deux propriétés : il n'est pas signifiant et il entre en combinaison, c'est pourquoi, remarque Aristote, on ne peut appeler éléments les sons émis par les animaux. Il distingue trois sortes d'éléments : la voyelle, la semi-voyelle et la muette. La syllabe est une partie non signifiante formée de la combinaison d'une partie muette et d'une partie qui ne l'est pas : suivant l'exemple donné par Aristote, GR est une syllabe, et GRA aussi. La conjonction — terme qui recouvre chez les

Anciens, et peut-être chez Aristote, un ensemble beaucoup plus vaste que celui des mots que nous appelons des conjonctions — et l'articulation — *arthron*, terme qui, chez les grammairiens ultérieurs désignera l'article — sont des mots non signifiants qui lient, séparent et unifient les autres éléments d'une énonciation. Le texte de la *Poétique* qui définit ces deux notions est malheureusement corrompu. Restent, dans la liste offerte par ce passage, le nom et le verbe — qui sont des éléments signifiants, le premier ne se référant pas au temps, le second s'y référant —, ainsi que la flexion — qui est déclinaison pour le nom et conjugaison pour le verbe —, et le discours — *logos*, qu'il vaudrait peut-être mieux rendre ici par « énoncé » —, qui est ensemble signifiant de sons dont certaines parties sont signifiantes en elles-mêmes, mais qui constitue lui-même un signifié unique. L'une des formes les plus intéressantes de l'énoncé est la proposition déclarative (*logos apophantikos*) qui est susceptible d'être vraie ou fausse.

■ Le problème principal de l'étude du langage est donc, pour Aristote, l'étude des relations entre signifiant et signifié. De même, le premier chapitre des *Catégories* s'appuie sur cette distinction, puisqu'il traite des homonymes, des synonymes et des paronymes, au sens aristotélicien de ces termes. Il y a homonymie quand plusieurs signifiés (*logos*) correspondent à un seul signifiant (*onoma*) ; Aristote donne comme exemple « être vivant » qui s'applique aussi bien à un homme qu'à la représentation peinte d'un homme. Sont synonymes des notions — Saussure dirait, dans ce cas, des signes — qui ont chacune un signifiant et un signifié distincts, mais avec un signifié plus général commun : ainsi, selon Aristote, homme et bœuf sont synonymes parce qu'ils sont tous deux appelés « animal », et cela au même sens du terme « animal ». Il y a paronymie quand des signifiants apparentés ont des signifiés différents, comme « grammaire » et « grammairien ». Quant à la classification des signifiés, c'est l'œuvre de ce que l'on a, assurément à tort, appelé la logique aristotélicienne. Mais cela laisse intact le redoutable problème des rapports entre la grammaire et l'usage philosophique du langage par Aristote. Y a-t-il, chez Aristote, le projet d'une grammaire philosophique ou d'une phi-

losophie grammaticale, ou du moins linguistique ? Il est d'abord important de comprendre que ce qu'on a appelé plus haut une ébauche de grammaire n'est pas une grammaire ébauchée. Les commentateurs se sont étonnés de l'absence de plusieurs éléments de l'énoncé, qui seront dûment répertoriés par les grammairiens ultérieurs, comme le pronom, l'adverbe, la préposition. La réponse va, d'une certaine manière, de soi : les considérations grammaticales que l'on trouve dans le traité *Sur l'interprétation* ou dans la *Poétique* sont faites en vue d'autre chose. Mais la situation n'est pas la même pour les deux traités. Dans le traité *Sur l'interprétation* et, d'une manière générale, dans tout l'*Organon*, les termes « nom » et « verbe » n'apparaissent plus que de manière épisodique pour le premier — la plupart du temps pour parler des lacunes ou des ambiguïtés de la dénomination, en rapport ou non avec les entreprises sophistiques —, et plus du tout pour le second. Qu'il soit l'œuvre d'Aristote lui-même ou, plus vraisemblablement d'un éditeur postérieur — on pense évidemment à Andronicos de Rhodes le premier éditeur de notre corpus aristotélicien —, le plan de l'*Organon* est clair et, sur le point qui nous occupe, fort bien révélateur de l'intention d'Aristote. Le but principal de l'*Organon* peut être défini, en très gros, comme une étude des raisonnements, qu'ils soient scientifiques ou dialectiques, et de leurs contrefaçons. La principale forme étudiée par Aristote est la forme syllogistique, mais d'autres sont aussi abordées ou au moins mentionnées comme l'induction ou l'enthymème. Pour rendre utilisable l'outil syllogistique, aussi bien dans l'établissement de propositions scientifiques que dans la discussion dialectique, ou dans la critique des chausse-trapes des Sophistes, Aristote pose préalablement la doctrine des catégories — qui permet notamment l'attribution correcte d'un prédicat à un sujet, en répondant au refus éléate de toute prédication —, ainsi que ce que l'on pourrait appeler les règles et les conditions de la signification (cf. Catégorie).

■ C'est ce dernier point qui est abordé au début du traité *Sur l'interprétation*. Les commentateurs ont remarqué depuis longtemps que tout cet exposé était comme tendu vers ce qui est effectivement son terme, la définition de la proposition (*logos apophan-*

tikos, ce qu'on pourrait aussi rendre par « proposition assertive, ou déclarative »). Pour cela Aristote n'a formellement besoin que d'étudier les parties du discours qui sont signifiantes, c'est-à-dire le nom et le verbe. C'est d'ailleurs ce que dit la première phrase du traité *Sur l'interprétation* : « il faut d'abord poser ce qu'est le nom, le verbe, et ensuite que ce sont la négation, l'affirmation, l'assertion et le discours (*logos*, peut-être « l'énoncé ») » (16a1). Il n'est donc pas si étonnant que la *Rhétorique* note que « le langage (*logos*) se compose de noms et de verbes » (III, 2, 1404b26). Sans doute n'est-il pas sans intérêt de savoir quelque chose des parties non signifiantes comme la lettre ou la syllabe, puisque l'opposition du signifiant et du signifié — dont nous avons vu qu'elle était centrale dans l'entreprise d'Aristote — permet de régler des problèmes pendants, notamment depuis le *Cratyle* de Platon. Mais elle ne joue pas de rôle décisif dans le propos du traité *Sur l'interprétation*. Parmi les « parties de l'expression (*lexis*) » (*Poétique* 20,1456b20), seules importent ici les « parties de la proposition (ou de l'énoncé, *logos*) ». On voit ici très clairement qu'Aristote n'emprunte pas la voie de la constitution d'une grammaire, mais d'un système de classification des énoncés. Ce qu'il dit de la poétique et de la rhétorique le confirme : « Tout énoncé est signifiant, non pas organique, mais, comme nous l'avons dit, conventionnel. Mais tout énoncé n'est pas assertif ; seuls le sont ceux à qui il appartient d'être vrais ou faux, et cela n'appartient pas à tous : la prière est bien un énoncé, mais elle n'est ni vraie ni fausse. Laissons de côté ceux qui ne sont pas assertifs, car leur examen a plutôt sa place dans la rhétorique ou la poétique, alors celui qui est assertif est l'objet de la présente étude » (*Sur l'interprétation* 4,17a1). Tous les lecteurs de poésie connaissent l'importance du signifiant, c'est-à-dire des mots comme réalités vocales, dans les effets obtenus par les poètes. On a cité plus haut la définition par Aristote, au chapitre 20 de la *Poétique*, des parties constitutives de l'« énonciation », ou « expression » (*lexis*). Or cette même *lexis* avait été définie, au chapitre 6, comme « la composition des vers elle-même » (1449b34), c'est-à-dire l'organisation de la matière verbale selon les règles de la métrique. Aristote renvoie d'ailleurs aux traités de métrique à la fin de sa liste d'« éléments » (1456b34).

La place même de ce passage grammatical de la *Poétique*, qui a tellement étonné les commentateurs que certains y ont vu une pièce rapportée, est, en fait, très significative. La *Poétique* est, tout le monde le sait grâce au *Nom de la rose* d'Umberto Eco, un ouvrage dont nous ne possédons qu'une partie, celle qu'Aristote a consacrée à la tragédie, et en partie à l'épopée qu'il oppose à la tragédie. Une tragédie se compose de six éléments : l'histoire, élément le plus important selon Aristote, les caractères, l'expression (*lexis*), la pensée qui est « la faculté de dire ce qui convient à la situation, ce qui, dans les discours, est l'affaire de la rhétorique politique » (1450b4), le spectacle, c'est-à-dire principalement la mise en scène, et le chant. Or les chapitres 20 à 23 étudient l'expression. C'est à ce moment que se fait sentir le besoin de connaître la différence entre signifié et signifiant, chacun ayant un rôle défini dans l'expression poétique, en l'occurrence tragique. Des connaissances grammaticales sont donc indispensables à qui se lance dans les entreprises « logique » ou poétique telles qu'Aristote les conçoit, mais il n'y aucune nécessité qu'elles débouchent sur la constitution, ou l'exposé, d'une grammaire.

Hasard

(*tychè*, τύχη)

► Le hasard, mot qui traduit *tychè*, est un sous-ensemble d'une notion plus large l'*automaton*, qu'on peut rendre par « spontanéité », le hasard étant cette forme spéciale de spontanéité qui se rapporte aux domaines concernés par l'activité pratique. La spontanéité est considérée par Aristote comme une cause, ce qui fait que ce qui arrive par hasard n'échappe pas au déterminisme universel, mais c'est une cause par accident (cf. Cause). En fait spontanéité et hasard résultent de l'intersection de deux chaî-

nes causales indépendantes : je vais au marché conduit par une intention ; mon débiteur fait de même ; nous nous rencontrons par hasard.

▮ La nature étant le lieu du déploiement de la finalité (cf. Fin), dans lequel les phénomènes se produisent « toujours ou la plupart du temps », tout ce qui arrive par hasard ne peut être considéré comme naturel. Aristote s'oppose vigoureusement à l'idée d'un cosmos né au hasard, comme celui des Atomistes. Un tel cosmos ne pourrait pas avoir le genre de perfection que requiert l'éternité du monde selon Aristote (cf. Univers). De plus il n'y a pas de science des faits de hasard, pour la même raison qu'il n'y a pas de science de l'accident (cf. Accident).

▮ On peut, dès lors, s'étonner qu'Aristote consacre trois chapitres du livre II de la *Physique* à l'étude du hasard et de la spontanéité. Aristote donne d'*automaton* une étymologie sans doute fautive mais révélatrice de son opinion : le mot serait dérivé du neutre du pronom personnel *auto* « le même, lui-même » et de l'adverbe *matèn* qui signifie « en vain », et qu'Aristote emploie souvent dans son expression fameuse « la nature ne fait rien en vain ». Les remarques d'Aristote sur la spontanéité sont donc une sorte de méditation sur la déviation des buts naturels. Des événements, ou des actions humaines, qui ont leurs fins propres, se trouvent produire des effets parasites. Il en est de même pour les monstres qui sont le produit d'une déviation du cours de la nature, c'est-à-dire du déploiement de la forme. Ceci arrive notamment du fait de la résistance de la matière à l'information durant la génération (cf. Génération). Mais il en va du hasard comme du vide : bien qu'Aristote refuse l'existence du vide, il lui consacre une partie importante du livre IV de la *Physique* parce que ce concept avait une importance historique particulière, notamment chez les Atomistes. Le hasard est aussi l'un des concepts fondamentaux de l'Atomisme.

Homme

(*anthrôpos*, ἄνθρωπος)

► Il n'y a pas, dans le corpus aristotélicien, de définition canonique de l'homme, alors même que celui-ci est omniprésent à la fois comme référence et comme horizon de la recherche. Par « homme », on entend pour l'instant l'*anthrôpos*, c'est-à-dire l'être humain et non l'être humain mâle (*arrên*). Mais dans la conception phallocentrique d'Aristote, l'homme étant, en quelque sorte, plus parfait que la femme, il correspond plus complètement au concept d'humain. Aristote donne, en revanche, une liste de caractères qui sont plus ou moins propres à l'homme — « plus ou moins » parce qu'il peut en partager certains avec les dieux, mais la doctrine d'Aristote sur les dieux n'est pas des plus explicites (cf. Dieu) — : seul l'homme a la raison, seul il a la station droite, il est seul politique par nature ou l'est au plus haut point. Bien que l'homme soit aussi le seul à avoir une vie éthique au sens plein — les animaux n'en ayant que des ébauches —, c'est d'abord et massivement comme « animal » qu'Aristote aborde l'homme. Or la place de l'homme dans la biologie est, sinon ambiguë, du moins double. D'un côté, en effet, l'homme est un animal parmi d'autres et qui, comme tel, doit être étudié avec les mêmes moyens que les autres. Il est ainsi des domaines où certains animaux le surclassent, par exemple concernant les capacités sensorielles : « pour les autres sens l'homme le cède à beaucoup d'animaux, mais pour le toucher il dépasse de beaucoup les autres en acuité. C'est pourquoi il est le plus intelligent des animaux » (*De l'âme* II, 9, 421a20). Mais, d'un autre côté et plus fondamentalement, l'homme sert de modèle pour la connaissance des autres animaux, parce qu'il est le plus parfait des animaux, « celui des animaux qui est le plus conforme à la nature » va jusqu'à dire Aristote (*Marche des animaux* 706a19), ou même « le bipède le plus conforme à la nature » (706b10). Cette supériorité est inscrite dans l'ordre même de l'univers, puisque l'homme « est le plus droit des animaux, le seul à avoir le haut du corps qui aille dans le sens du haut de l'univers » (*De la respiration*

19,477a21) ; les autres animaux « sont par rapport à lui comme des nains » (*Parties des animaux* IV, 10, 686b3). Un texte de l'*Histoire des animaux* est souvent invoqué pour illustrer cette prééminence humaine dans le règne animal. Il dit que pour étudier les parties des animaux, « il faut d'abord prendre connaissance des parties de l'homme. De même, en effet, que chacun compte la monnaie par comparaison avec celle qui lui est la plus familière, de même dans les autres domaines » (I, 6, 491a19). Mais ce texte, si parlant soit-il, invoque plus la commodité que des raisons théoriques profondes. La zoologie d'Aristote n'en reste pas moins fortement anthropocentrée.

▮ Si l'on considère « homme » au sens d'« humain mâle », Aristote pense sa supériorité par rapport à la femme en termes d'« achèvement ». Cette supériorité a, en dernière instance, une base biologique : le fœtus mâle, formé par un sperme plus vigoureux — par exemple d'un homme jeune plutôt que d'un plus vieux — est plus chaud que le fœtus femelle. De cette différence originaire découle un développement supérieur, tant physique qu'intellectuel. La supériorité de l'homme est physique, intellectuelle et morale. Physiquement, la supériorité des mâles n'est pas universelle. Elle ne concerne que les sanguins terrestres vivipares, chez lesquels « les mâles sont plus grands et vivent plus longtemps » (*Histoire des animaux* IV, 11, 538a22). La supériorité intellectuelle des hommes et, d'une manière générale, des mâles sur les femelles a, elle aussi, une base physiologique : ils ont « le sang plus chaud, plus léger et plus pur » (*Parties des animaux* II, 2, 648a12). La traduction éthique de cette supériorité physiologique de l'homme est bien exposée dans le chapitre I, 13 des *Politiques* : « c'est d'une manière différente que l'homme libre commande à l'esclave, l'homme à la femme, l'homme adulte à l'enfant. Tous ces gens possèdent les différentes parties de l'âme, mais ils les possèdent différemment : l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer, la femme la possède mais sans autorité, l'enfant la possède mais imparfaite. Il faut donc supposer qu'il en est nécessairement de même pour les vertus éthiques : tous doivent y avoir part, pas cependant de la même manière, mais dans la mesure où l'exige la fonction de chacun. Si

bien qu'il est manifeste que tous ces gens dont nous avons parlé ont une vertu éthique, mais aussi que la tempérance n'est pas la même chez la femme et chez l'homme, ni le courage ni la justice, comme Socrate pensait que c'était le cas, mais chez l'un il y a un courage de chef, chez l'autre un courage de subordonnée, et il en est de même pour les autres vertus » (1252a9).

▮ Mais l'homme a aussi un destin métaphysique. Dans ses œuvres que l'on considère habituellement comme datant du début de sa carrière philosophique, et notamment dans le *Protreptique* — terme qui, en grec, signifie « qui concerne l'exhortation » ; il s'agissait donc d'une exhortation à la philosophie —, il avait repris et développé l'idée que par son âme l'homme participe du divin. Peut-être faut-il, comme l'ont fait beaucoup d'interprètes, penser que, ce faisant, Aristote reprenait des doctrines dites de la « théologie astrale », dans lesquelles, du moins pour certaines d'entre elles, les âmes humaines sont des parcelles de la substance divine. Il est incontestable qu'avec les œuvres du corpus telles que nous les connaissons, les déclarations d'Aristote sur la parenté des hommes avec le dieu, sur la nécessité pour eux de « s'immortaliser » changent de sens et désignent plutôt l'accomplissement des facultés humaines, notamment cognitives (cf. Contemplation). Pour s'immortaliser, l'homme ne doit pas sortir de lui-même.

Imagination

(*phantasia*, φαντασία)

▮ La traduction, devenue courante mais souvent contestée, du mot *phantasia* par « imagination », est malheureuse et a été source de bien des confusions. « Représentation » serait peut-être la moins mauvaise des traductions, mais nous suivrons ici l'usage. La *phantasia* est, en effet, une faculté de produire des représentations. Le terme désigne une réalité éminemment double et même ambiguë.

D'un côté Aristote la rapproche tellement de la perception qu'il en arrive à dire que les images produites par la *phantasia* « sont comme des objets sensibles, à ceci près qu'ils sont sans matière » (III, 8, 432a9), que « la *phantasia* et la faculté sensible sont la même chose, bien qu'elles diffèrent selon leur essence », et que la *phantasia* est « le mouvement engendré sous l'effet de la sensation en acte » (*Traité des rêves* 1, 459a15). Mais d'un autre côté, Aristote présente la *phantasia* comme « une sorte d'intellection » (III, 10, 433a10). La grande différence entre imagination et perception, c'est que celle-ci seule suppose des objets effectivement présents. C'est sans doute cette situation de notion charnière qui donne à l'imagination un rôle capital dans deux aspects essentiels de l'activité humaine, la pensée et le passage à l'action.

■ « L'âme ne pense jamais sans image » (*De l'âme* III, 7, 431a16 ; cf. Intellect), parce que « l'âme ne subit ni ne fait rien sans le corps » (I, 1, 403a8). Mais, si elle est liée au sens qui en est la condition, l'imagination est aussi la capacité de l'affranchir du sensible, ce qui fait qu'elle n'appartient pas à tous les animaux. Aristote définit l'imagination « un mouvement produit par la sensation en acte » (III, 3, 429a1). La sensation en acte affecte l'organe sensoriel et, comme le dit le traité *Des rêves* (2, 459b5), « l'affection n'est pas seulement dans les organes sensoriels quand la sensation a lieu, mais après qu'ils ont cessé de percevoir, et elle s'y trouve aussi bien en profondeur qu'en surface ». Aristote précise que le sens commun aussi bien que les sens particuliers sont affectés par cette rémanence, et que la *phantasia* est une affection du sens commun (*De la mémoire* 1, 450a10 ; cf. Perception). Ensuite les représentations, qu'elles se produisent dans le rêve, le souvenir ou dans les images mentales que l'esprit est amené à produire dans la vie ordinaire, peuvent s'associer en séquences. Le sujet qui subit cette affection n'est donc pas uniquement passif, mais produit lui-même des représentations.

■ Pour Aristote aussi, l'imagination est source d'erreur. On sait que pour lui la perception d'un sensible propre par son sens ne comporte pas d'erreur « ou très peu » (*De l'âme* III, 3, 428b19). L'erreur

s'insinue dans le cas des sensibles par accident — je vois le blanc de l'objet blanc, mais je crois, faussement, que c'est le cheval blanc d'Henri IV — et encore plus des sensibles communs comme le mouvement et la grandeur. Les représentations produites par ces trois sortes d'activité perceptive vont donc risquer de comporter de plus en plus d'erreurs (cf. Perception). Or ce sont ces représentations qui présentent les objets comme plus ou moins désirables et qui aident donc à déterminer l'action du vivant (cf. Délibération). L'imagination trouve là un rôle prépondérant dans la vie de tous les animaux qui la possèdent. Pas de vie théorique sans images, donc, mais pas de vie pratique non plus.

Infini

(*apeiron*, ἄπειρον)

■ Avant Aristote, les Présocratiques avaient, de diverses manières, introduit la notion d'infini. Parmi les Milésiens, qui pensaient que toutes choses de l'univers étaient des modifications d'un substrat corporel unique comme l'air ou l'eau, Anaximandre s'était refusé d'identifier ce substrat avec un des corps qui tombent sous les sens, et en avait fait une certaine substance indéterminée qu'il considérait comme « infinie ». Parmi les Pythagoriciens, certains faisaient naître l'univers de deux principes l'infini ou l'illimité (*apeiron*) et la limite (*peras*), cette dernière instituant l'ordre du monde en circonscrivant le premier. D'autres philosophes avaient introduit l'idée d'un infini en multitude. Ainsi pour Anaxagore il existe une infinité de substances corporelles irréductibles les unes aux autres, qui sont mélangées de telle sorte que chaque parcelle de chacune contient une parcelle de chacune de toutes les autres. Ce qui fait apparaître l'idée que la matière — terme qui n'a été introduit que par Aristote — est divisible à l'infini. De même, pour les Atomistes, il existe une infinité d'atomes. Beaucoup de philosophes, donc, avaient fait de l'infini l'une des bases de leur

pensée, mais il serait vain de se demander s'ils entendaient cet infini en acte ou en puissance, car cette distinction n'a été introduite que par Aristote.

■ Aristote traite du problème de l'infini dans deux textes principaux, dont l'un — *Physique* III, 4-8 — est un véritable « traité de l'infini », parfois appelé ainsi par la tradition. Il y pose d'abord que le problème de l'infini est un problème physique, quoiqu'il ait aussi un aspect mathématique parce que « l'infini appartient à la quantité ». Il s'agit donc de savoir s'il peut exister un corps, un nombre, un temps infinis. En *Physique* III, 5 Aristote montre qu'il ne peut exister un corps infini. Le nerf de son argumentation est que les éléments qui composent le monde se combattent mutuellement, et que si un des éléments était infini et les autres finis, sa puissance excèderait la leur et il les détruirait ; si, d'autre part, plusieurs éléments étaient infinis, ils devraient s'interpénétrer. L'hypothèse d'un corps infini distinct des éléments, à la manière de l'infini d'Anaximandre, est aussi rejetée par Aristote : ou bien ce corps serait sensible et nous le percevrions, ou bien il serait dépourvu de qualités sensibles tout en étant de la nature des corps, ce qui est absurde. De plus l'existence d'un corps infini serait incompatible avec la théorie aristotélicienne des lieux naturels. Par ailleurs le traité *Du ciel* montre que l'univers ne peut pas non plus être infini, parce qu'il ne pourrait pas être mû d'un mouvement circulaire. En dehors du monde il n'y a pas d'infini, et notamment pas de vide infini, parce qu'il n'y a rien (cf. *Univers*). Pourtant l'infini existe d'une certaine manière, à savoir en puissance, et ce dans un certain nombre de situations. Aristote précise que l'infini en puissance n'est pas en puissance au sens où la statue est en puissance dans le bronze, c'est-à-dire avec la possibilité de passer de la puissance à l'acte. L'infini en puissance est « comme le jour et la nuit » : tant que dure le jour (ou la nuit), il y a encore du jour (ou de la nuit) à venir. Quand on divise une grandeur, il est toujours possible de pousser la division plus loin. De sorte que l'infini se trouve principalement dans trois domaines : celui des grandeurs — par quoi il faut entendre d'abord les grandeurs physiques et secondairement seulement les grandeurs géométri-

ques —, celui des nombres et celui du temps. Cette notion de l'infini par division est étroitement liée à la doctrine aristotélicienne du continu (cf. Continu). Dans les grandeurs, l'infini en puissance se rencontre aussi dans l'addition, et cela « à l'inverse » de l'infini par division : dans la mesure où l'on peut poursuivre indéfiniment la division d'une grandeur A, on peut indéfiniment ajouter à une autre grandeur B les parties que l'on a séparées de A. Ainsi la grandeur B augmente indéfiniment par addition. Cependant elle n'augmente pas de telle sorte qu'elle dépasse toute grandeur donnée, car la somme de ce qu'on ajoute ne peut pas dépasser A. Il y a là une différence remarquable entre l'infini par addition et l'infini par division, parce que dans ce dernier cas on finit par dépasser en petitesse toute grandeur donnée. Pour que par addition on puisse dépasser toute grandeur donnée, il faudrait que préexiste une grandeur A infinie en acte. Bien que le point de vue d'Aristote reste essentiellement physique, on voit ici se profiler ce que les mathématiciens appelleront la notion de série convergente. De même pour les nombres : que l'infini soit en puissance dans le nombre ne signifie pas simplement qu'on peut toujours obtenir un nombre supérieur à un nombre donné en ajoutant une unité, car Aristote privilégie une approche physique. Or cette possibilité n'est pas physiquement réalisable, par exemple en faisant augmenter indéfiniment le nombre des hommes, car le monde est fini. Par contre l'infini en puissance dans le temps va plus loin que dans les cas précédents : non seulement il y a toujours eu du temps avant un moment donné, et il y aura toujours du temps après un moment donné, mais le « nombre du temps » — c'est-à-dire le nombre des jours, des années... — devient plus grand que tout nombre donné. Pourtant, fidèle à sa doctrine selon laquelle l'infini n'existe pas en acte, Aristote refuse d'admettre un temps actuellement infini. Ainsi les êtres éternels que sont les corps célestes ne sont contenus dans aucun temps (*Physique* IV, 12, 221b3).

■ Même si l'infini reste essentiellement une notion physique, insérée dans l'histoire de la physique et censée répondre à des difficultés physiques, Aristote s'est néanmoins intéressé au rôle de l'infini

en mathématique. Il est d'ailleurs difficile, en ce qui concerne la division de la grandeur, de faire la différence entre infini physique et infini mathématique. Aristote souligne que l'inexistence de grandeurs infinies en acte ne ruine pas les mathématiques, parce que les mathématiciens n'ont pas besoin de telles grandeurs, mais se servent seulement de grandeurs finies aussi grandes qu'ils veulent. Quant au fait qu'il n'existe pas de grandeurs physiques arbitrairement grandes, cela ne gêne pas les mathématiciens, car du point de vue de la démonstration mathématique il importe peu de raisonner sur des grandeurs existantes ou non, puisque seules importent les proportions entre les grandeurs. On sait que la rupture avec l'univers d'Aristote sera consommée quand on passera, selon le titre d'un livre fameux d'Alexandre Koyré, « du monde clos à l'univers infini ».

Physique III, 4-8, *Du ciel* I, 5-7.

Intellect, intellection

(*noûs*, νοῦς, *noësis*, νόησις)

► Le terme *noûs* a plusieurs emplois « non techniques » chez Aristote. Il peut d'abord désigner toute faculté mentale, y compris chez les animaux. Il y a aussi l'emploi du mot par les devanciers d'Aristote et notamment Anaxagore. Or Aristote trouve « récupérable » l'essentiel de la doctrine anaxagoréenne de l'intellect, notamment l'idée d'une intelligence qui est cause de l'arrangement de toutes choses — à propos de cette doctrine, Aristote déclare qu'Anaxagore apparut comme le seul membre sobre dans le banquet d'ivrognes que constituaient les autres Présocratiques (*Métaphysique* A, 3, 984b17) —, ainsi que l'idée que le *noûs* comme moteur premier doit être impassible et sans mélange (*Physique* VIII, 5, 256b25). Mais Aristote a aussi sa propre théorie de l'intellection, qui est certainement l'une de celles qui sont

recouvertes par les couches herméneutiques les plus nombreuses et les plus épaisses. C'est, en effet, sur le problème de l'intellection qu'aussi bien les Anciens, et notamment les Platoniciens, que les Médiévaux musulmans et chrétiens, « attendaient » Aristote. Car c'est là ou nulle part que doivent être traités les « grands » problèmes comme l'immortalité de l'âme ou les rapports au divin. Or le traitement de ces questions par Aristote est très bref, fort allusif et extrêmement ambigu.

► Dans le traité *De l'âme*, Aristote réunit les capacités perceptive et intellectuelle sous la même notion de « faculté discriminative » (*kritikon*). Tout se passe comme si Aristote voulait maintenir aussi longtemps que possible le parallélisme le plus strict entre perception et intellection (cf. Âme). Il fait d'ailleurs de la perception une condition nécessaire de l'intellection, puisque « l'âme ne peut penser sans image » (*De l'âme* III, 7, 431a16), or la faculté des images — la *phantasia*, terme souvent traduit par « imagination » — ne pourrait exister sans la perception sensible (cf. Imagination). Cela sera repris par l'adage médiéval selon lequel « rien n'est dans l'esprit qui n'ait d'abord été dans le sens ». La différence la plus immédiate et la plus importante entre perception et intellection, c'est que celle-ci n'a pas d'organe corporel propre comme c'est le cas pour tous les sens. N'étant pas mêlé à la matière, l'intellect est « semble-t-il un autre genre d'âme et il semble qu'à lui seul il soit possible d'être séparé, comme l'éternel l'est du corruptible, alors que les autres parties de l'âme, il est manifeste qu'elles ne sont pas séparées » (II, 2, 413b25). Dès lors, deux lectures de la conception aristotélicienne de l'intellect et de l'intellection se sont opposées au cours de l'histoire. L'une, en s'appuyant sur des passages comme celui-ci et sur d'autres d'aspect encore plus « mystiques », tel ce texte de la *Génération des animaux* (II, 3, 736b28), dont on a d'ailleurs contesté l'authenticité, disant que dans la formation de l'embryon « l'intellect seul vient de l'extérieur et seul est divin », ou le passage du traité *De l'âme* (III, 5, 430a23) qui dit de l'intellect que « c'est seulement quand il a été séparé qu'il est ce qu'il est, et c'est cela seulement qui est immortel et éternel », crédite Aristote d'une conception de l'intellect complètement sépa-

rée du domaine de la physique (cf. Nature). L'autre lecture, au prix d'une compréhension partiellement métaphorique des textes de ce genre, propose une approche franchement naturaliste de la réalité intellectuelle. C'est cette seconde approche qui semble plutôt être celle d'Aristote, du moins dans le traité *De l'âme*. On le voit notamment en comparant, encore une fois, les processus de la perception et de l'intellection. L'intellection est acte commun de l'intellect et de l'intelligible, comme la perception est « l'acte commun du sensible et du sentant » (cf. Perception). L'acte d'intellection humaine n'est pas l'acte d'une entité purement actuelle comme l'est le premier moteur, qui, d'ailleurs, ne peut penser qu'un objet purement actuel, c'est-à-dire lui-même. L'objet de l'intellection — l'intelligible — ce sont, certes, des formes et non pas la matière, mais des formes engagées dans la matière. Même dans le cas des mathématiques, les formes étudiées par le mathématicien ont été abstraites de la matière (cf. Mathématiques). Quand, donc, Aristote, dans une formule fameuse, définit l'âme noétique comme « le lieu des formes », il précise immédiatement qu'il « ne s'agit pas des formes en acte, mais en puissance » (III, 4, 429a28). L'identité de l'intellect et de l'intelligible — qui est comparable à l'identité du sens et du sensible — a donc deux aspects. Avant de penser, l'intellect est identique *en puissance* à l'intelligible : c'est alors qu'Aristote emploie l'image fameuse, reprise de Platon, de la tablette vierge où tout peut être inscrit, car tout est pensable, alors qu'évidemment tout n'est pas perceptible, mais seulement les objets sensibles actuellement présents (430a1). Ensuite, quand la pensée a lieu, l'intellect se trouve actuellement identique à l'intelligible, lequel est une forme. Étant alors dénué de potentialité et de matière, l'intellect peut, effectivement, être décrit comme « séparé » et comme possédant des caractéristiques de ce que la tradition, notamment platonicienne, disait divin. Quand il pense une forme intelligible, l'intellect est arraché au flux du sensible et au temps. L'un des points les plus obscurs de cette doctrine, reste la manière dont Aristote conçoit que l'intellect advient dans l'embryon humain, comme puissance de penser les formes (cf. Âme).

La division qu'Aristote opère de la partie rationnelle de l'âme en une partie « scientifique », qui porte sur le nécessaire, et une partie « calculatrice », qui porte sur le contingent (cf. Âme), ne concerne pas directement l'action. Bien sûr, la partie calculatrice porte bien sur les objets auxquels celui qui agit a affaire, mais ce n'est pas la connaissance qui fait agir, mais le désir (cf. Délibération). Aristote introduit donc une distinction, qui est en un sens voisine de celle entre parties scientifique et calculatrice, mais opérée d'un autre point de vue, celle entre un intellect, ou une pensée, théorique et un intellect, ou une pensée, pratique. Cette nouvelle distinction ne reflète pas une différence de statut, nécessaire ou contingent, des *objets* connus par le sujet, mais une différence dans les activités du sujet. L'intellect théorique doit séparer le vrai du faux, alors que l'intellect pratique pense ce qui est objet de désir : « la pensée par elle-même ne peut rien, mais bien la pensée qui a un certain but, c'est-à-dire la pensée pratique. Car celle-ci gouverne même l'activité productive, puisque tout producteur produit en vue d'un but [...]. C'est pourquoi le choix peut être dit soit intellect désirant soit désir intellectuel, et tel est le principe de l'homme » (*Éthique à Nicomaque* VI, 2, 1139a36). Pour Aristote, donc, la recherche de la vérité théorique ne dépend pas du même intellect que la poursuite du bien moral. Mais celle-ci dépend néanmoins de l'intellect ou d'une partie de l'intellect. Et il faut bien comprendre que ces deux « parties intellectives de l'âme » (1139b12), en tant précisément qu'elles sont intellectives, ont l'une et l'autre pour objet *la vérité*. « Les états, continue Aristote, qui correspondent le mieux à chacune de ces parties quand elles disent la vérité, constituent leur vertu », et il donne la liste des états qui permettent de dire le vrai : technique, science, prudence, sagesse et intellect. Dans le chapitre VI, 6 de l'*Éthique à Nicomaque* et dans le dernier chapitre des *Seconds Analytiques*, Aristote démontre — dans les deux cas par élimination : Aristote propose des listes d'états et montre que tous sauf un sont à éliminer — que l'intellect est à la fois le type de connaissance qui convient aux principes des sciences et l'état dans lequel est celui qui connaît ces principes. Comme il ne peut y avoir de science des principes puisqu'ils ne peuvent pas être

démontrés (cf. Science ; Principe), seul l'intellect peut être assez vrai et exact — il l'est au moins autant que la science — pour remplir ce rôle.

Justice, juste

(*dikaiosynè*, δικαιοσύνη, *dikaion*, δίκαιον)

► Le statut de la justice est doublement ambigu chez Aristote. D'une part, en effet, la justice est une vertu parmi d'autres comme le courage, la modération, etc., mais, d'autre part, elle est une sorte de vertu englobante qui rend toutes les autres possibles. Mais il en était déjà de même chez Platon, notamment dans la *République*. Par ailleurs, toute l'étude de la justice menée dans l'*Éthique à Nicomaque* est fondée sur le jeu entre deux sens du terme « juste », l'un « légal » — est juste ce qui est conforme à la loi —, l'autre « équitable » (*isos*, littéralement « égal ») — est juste ce qui attribue une part égale aux égaux. Les commentateurs ont bien des fois souligné que la position d'Aristote marquait l'aboutissement de plusieurs mouvements historiques et intellectuels. Outre une rupture à peu près totale avec le religieux, la conception d'Aristote marque qu'il ne peut plus se contenter de la conception purement politique, et que, pour lui, la vraie justice est à chercher dans l'âme du sujet vertueux. Platon avait, sur ce point, fait l'essentiel du chemin en posant une analogie entre la justice dans la cité idéale et dans l'âme humaine. Mais la politique fait chez Aristote un « retour » remarquable dans la conception de la justice, en ce qu'il considère comme justice générale, non pas le légalisme qui pense qu'est juste l'obéissance à la loi quelle que soit cette loi, mais l'obéissance à des lois qui « produisent et préservent le bonheur » des citoyens (*Éthique à Nicomaque* V, 3, 1129b17). Il s'agit donc des lois d'une cité à la constitution excellente (cf. Cons-

titution). Une telle justice « n'est pas une partie de la vertu, mais la vertu dans sa totalité » (1130a9), « la vertu achevée, non pas absolument, mais par rapport à autrui » (1129b26).

▮ Aristote, selon son habitude, construit un ensemble qui intègre les sens apparemment divergents de la notion de « juste ». De même que tout ce qui est inéquitable est illégal — dans la perspective de lois justes dans une constitution droite —, mais que tout ce qui est illégal n'est pas inéquitable, de même tout ce qui est légal n'est pas équitable. Il faut donc recourir à une autre sorte de justice qui est avec la justice légale dans un rapport de partie à tout. Cette justice partielle s'applique à deux grands domaines. Dans le premier, il s'agit de répartir honneurs, richesses et avantages entre les citoyens — c'est ce que la tradition appelle la « justice distributive » —, dans le second — ce que l'on appelle la « justice corrective » — il s'agit d'introduire ou de rétablir l'égalité soit dans les contrats — ventes, achats, prêts, etc. —, soit dans les cas où l'une des parties est lésée, soit par fraude — vol, adultère, faux témoignage, etc. —, soit par force — agression, outrage, etc. Le juste implique donc quatre termes, généralement deux personnes A et B auxquelles sont attribués des lots C et D. L'idée de base de la conception aristotélicienne, c'est que dans la justice distributive, le juste réside dans une égalité proportionnelle — $A/C = B/D$ —, un exemple remarquable étant qu'il est juste d'attribuer aux membres de la cité autant de pouvoir qu'ils ont de vertu, alors que la justice corrective, qui doit rétablir l'équilibre lorsqu'une partie a été lésée, repose sur une proportion arithmétique : « peu importe qu'un vol soit commis par un honnête homme au détriment d'un méchant ou l'inverse, [...] ce qui importe c'est le dommage causé » (1132a2). Il faut donc rétablir l'égalité après avoir « évalué » (1132b14) le tort causé.

▮ En répondant à une objection à laquelle cette conception se heurte, Aristote introduit, dans le chapitre 8 du livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, une nouvelle approche, dans laquelle il faut peut-être voir une nouvelle forme de justice. Si, en effet, quelqu'un frappe un magistrat, il ne serait pas juste de simplement

rétablir l'équilibre par une peine égale au dommage. Il faut alors introduire la proportion dans la réciprocité, la justice n'étant pas, contrairement à ce qu'ont prétendu les Pythagoriciens, simple réciprocité. Un domaine particulièrement important où ce problème se pose, est celui de l'échange de biens de natures différentes, entre un paysan et un cordonnier par exemple, à l'intérieur d'une communauté. À ce propos, Aristote propose une analyse de la monnaie qui est restée célèbre. Ce qui constitue la véritable commune mesure de tous les objets de natures différentes, c'est le besoin (*chreia*), or « la monnaie est comme un substitut conventionnel au besoin » (1133a28 ; cf. Monnaie). Après ces analyses, il est à noter qu'Aristote déclare que « ce qu'il faut chercher c'est le juste au sens absolu c'est-à-dire le juste politique » (V, 10, 1134a25), semblant ainsi régresser au juste légal. En fait le « juste politique » dont il est maintenant question, n'est pas une nouvelle forme de juste qui viendrait s'ajouter au juste légal et au juste égal ou au juste distributif et au juste correctif. Il faut comprendre que toutes ces catégories restent valables à l'intérieur du juste politique, qui est le juste « au sens absolu », c'est-à-dire réel. Les analyses qui précèdent, en effet, sont menées au niveau conceptuel ou, si l'on veut, la justice qui règle les échanges est une sorte de justice naturelle de base, valable avant même la constitution de la cité. Mais les problèmes réels de la justice réelle ne peuvent se poser qu'à l'intérieur d'une cité. À ce propos, deux remarques s'imposent. D'abord en *Politiques* I, 2, Aristote explique que la possession des notions de bien et de mal, de juste et d'injuste, est propre aux humains, que la nature a pourvu les humains de langage pour qu'ils puissent se manifester mutuellement ce genre de notions et que la possession de ces notions en commun, « c'est ce qui fait une famille et une cité » (1253a18). Ensuite la constitution détermine étroitement ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. Il faut se rappeler, en effet, que les lois dépendent de la constitution et non l'inverse (cf. Constitution), et que donc telle mesure et telle action seront justes dans une cité et pas dans une autre.

■ Aristote n'a pas traité du langage dans un ouvrage particulier. D'emblée le langage apparaît comme une réalité transversale. En biologie, le langage est donné comme la cause finale des organes de la phonation ; dans *l'Éthique à Nicomaque* et les *Politiques* il est essentiel au champ éthico-politique lui-même. Le traité *Sur l'interprétation* et les *Réfutations sophistiques* proposent une analyse du langage pour lui-même, la *Rhétorique* et la *Poétique* s'en occupent à peu près comme le font les disciplines modernes de même nom. Aristote distingue d'abord le bruit (*psophos*) émis par les animaux et la voix (*phônè*). La plupart des animaux émettent des bruits, certains poissons eux-mêmes, dont Aristote donne des exemples dans *l'Histoire des animaux* (IV, 9), émettent des sons « les uns par frottement des branchies, les autres par les parties internes qui sont autour du ventre » (535b21). Il s'agit de « sons naturels » (525b13). C'est à tort qu'on dit que ces animaux, ou certains d'entre eux, ont une voix (535b20,25). La voix demande en effet un organe particulier, le larynx (qu'Aristote appelle souvent « pharynx ») ; mais comme le « pharynx » est « par nature fait pour le passage de l'air » (*Parties des animaux* III, 3, 664a17), ne pourront avoir une voix que les animaux qui possèdent un système respiratoire avec des poumons. La voix est alors le bruit que fait l'air inspiré en tapant contre la trachée-artère (*De l'âme* II, 8, 4214a1), mais c'est un bruit signifiant, qu'Aristote distingue de bruits produits de la même manière mais sans signification comme la toux (420b33). Grâce à la langue, la voix peut être articulée ; on a alors un parler (*dialektos*) : « le parler est l'articulation de la voix par la langue » (*Histoire des animaux* IV, 9, 535a30). L'étape suivante, propre aux humains, est le « langage » (*logos*), qui est un parler incluant la raison (cf. *Génération des animaux* V, 7, 78620, qui dit : « la voix est la matière du langage »). L'homme n'a donc pas l'apanage du parler, même si plusieurs traits anatomiques le prédisposent à une utilisation plus fine et plus différenciée des organes de la phonation. Les hommes ont « les lèvres molles, charnues et capables de s'écarter ; elles sont faites pour protéger

les dents comme dans les autres espèces, mais elles sont aussi faites pour le meilleur, car on les utilise pour le langage » (*Parties des animaux* II, 16, 659b20) ; mais ils ont aussi « la langue la plus mobile, la plus molle et la plus large, pour qu'elle puisse remplir ses deux fonctions, percevoir les saveurs [...], et, du fait qu'elle est molle et large, elle lui sert pour articuler les lettres et pour le langage ; car c'est principalement parce qu'elle a cette forme et qu'elle est déliée qu'elle peut combiner et émettre toutes sortes de lettres » (660a17). Là encore, comme dans l'exemple de la main (cf. *Nature*), la nature donne des instruments à qui est capable de s'en servir. L'homme ne parle pas parce qu'il a de tels organes, de tels organes lui ont été donnés par la nature parce qu'il est un être parlant.

▮ Certains animaux emploient leur voix pour se signifier mutuellement ce qui est agréable et ce qui est douloureux (cf. *Politiques* I, 2, 1253a13) : « tous se servent de la langue pour se comprendre les uns les autres, certains le faisant mieux que d'autres, de sorte que chez certains il semble qu'il y ait enseignement mutuel » (*Parties des animaux* II, 17, 660a35). Cette faculté d'apprentissage linguistique est le fait d'oiseaux, et ce sont des oiseaux qu'Aristote cite dans le cas de messages phoniques adressés à leurs congénères, par exemple l'oiseau qui appelle les caillies au départ (VIII, 12, 597b18). De sorte que les animaux qui, outre la voix, possèdent un parler, ne sont pas les animaux les plus « avancés » dans l'échelle des êtres (pour Aristote, cela veut dire qu'ils ne sont pas ceux qui sont les plus proches de l'homme). Quand Aristote dit que le parler « est propre à l'homme » (*Histoire des animaux* IV, 9, 536b1), c'est donc en partie faux. Mais « les hommes possèdent la même voix, mais leur parler n'est pas le même » (536b19), alors que, pour chaque espèce d'oiseaux qui articulent des sons, le parler est le même. Avec un appareil vocal qui est commun à toute l'espèce, les êtres humains ont créé des parlers multiples. Le traité *Sur l'interprétation* dit : « les sons émis par la voix (*ta en tè phônè*) sont les symboles des affections de l'âme, et les mots écrits sont des symboles des sons émis par la voix ; et de même que l'écriture n'est pas la même pour tous les hommes, les mots (*phônai*) ne le sont pas non plus ;

pourtant les affections de l'âme dont ils sont immédiatement les signes (*sêmeia*) sont les mêmes pour tous, et les choses dont ces affections sont les ressemblances sont déjà les mêmes » (16a3). Le vocable *phônè* change donc de registre : alors qu'il signifiait l'émission vocale — qui est la même chez tous les hommes, disait l'*Histoire des animaux* —, il signifie ici, au pluriel, les sons émis par la voix dans une langue déterminée, d'où sa traduction par le terme « mots ». Aristote définit le « nom » (*onoma*) comme « un son vocal qui a une signification par convention, sans relation avec le temps, et dont aucune des composantes n'a de signification séparément » (2, 16a19). Les sons émis par les animaux sont, en revanche, des *signes* : « “par convention”, parce que rien n'est par nature un nom, mais seulement quand il devient symbole, puisque même des sons inarticulés comme ceux des bêtes révèlent quelque chose, mais aucun n'est un nom » (16a26). Leur naturalité même fait des cris animaux des signes qui révèlent quelque chose sur les affections de l'âme qu'ils expriment. Il y a ici une opposition entre signification par symboles et signification par signes. Aristote insiste plusieurs fois sur le fait que seul le langage humain est articulé, alors que les sons émis par les animaux ne le sont pas ; « inarticulé » rend le terme *agrammatos*, qui signifie littéralement « qui n'est pas composé de lettres ». En fait certains animaux articulent des sons signifiants, mais soit la correspondance de ces sons avec les affections de leur âme n'est pas conventionnelle, soit ces sons ne signifient pas les affections de leur âme, comme dans le cas du perroquet qui imite des phrases humaines.

▣ La voix animale est signe du douloureux et de l'agréable, alors que le langage (*logos*) « est en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste » (*Politiques* I, 2, 1253a14). Le raisonnement qui introduit ce passage est le suivant : étant donné que l'homme est un animal politique par nature, et que la nature ne fait rien en vain, c'est-à-dire, en l'occurrence, donne des instruments à qui en a besoin et sait en tirer profit, elle a donné le langage à l'homme (cf. *Nature*). Le langage humain a donc une lointaine base naturelle, à savoir la nature politique des hommes, et, de ce fait, il y a une certaine continuité entre

les cris naturels des animaux et le langage humain. Les humains aussi, d'ailleurs, crient de douleur ou de plaisir. Mais il n'y aurait pas de vie en société possible si les membres du groupe ne pouvaient se manifester mutuellement ce qu'ils pensent être avantageux, nuisible, juste et injuste. Le langage humain se trouve ainsi engagé dans un double rapport au conventionnel. Le signifiant en est conventionnel, ce qui fait la diversité des langues, et, sur ce point, le problème posé par le *Cratyle* est tranché dans un sens entièrement conventionnaliste. Mais le signifié l'est aussi, car ce qui est juste et injuste est déterminé par la forme du régime sous lequel on vit.

D'autre part, dit Aristote, les affections de l'âme correspondent à des « choses » (*pragmata*, pluriel de *pragma*) auxquelles les affections de l'âme ressemblent. Parfois Aristote met directement en correspondance les mots et les choses. Mais il ne s'agit pas d'une correspondance terme à terme : « Comme il n'est pas possible de discuter des choses en les apportant elles-mêmes mais que nous nous servons des mots qui en sont des symboles, nous pensons que ce qui arrive dans les mots arrive aussi dans les choses, comme c'est le cas pour les cailloux aux mains de ceux qui font des calculs. Mais ce n'est pas la même chose, car les mots et même la foule des expressions sont en nombre limité, alors que les choses sont en nombre infini. Il est donc nécessaire que la même expression et le même mot signifient plusieurs choses » (*Réfutations sophistiques* 1, 165a6). Cette infinité de choses correspondant à une rareté relative des mots est l'origine des sophismes basés sur l'homonymie et l'ambiguïté. Il ne s'agit donc plus, comme c'est le cas chez Platon, d'évaluer la correspondance entre les mots et les choses, mais entre ce que la linguistique ultérieure appellera des signifiés et des signifiants. Il s'agit alors de repérer ce qui signifie, et donc ce qui ne signifie pas, dans le signifiant (cf. Grammaire).

■ Le lieu d'Aristote — on pourrait souvent rendre *topos* par « espace » — n'est pas une étendue neutre et homogène. Il est lieu de tel corps, et plus précisément, « la limite du corps enveloppant à l'endroit où il touche le corps enveloppé » (*Physique* IV, 4, 212a5). Aristote le compare aux parois d'un vase contenant l'objet dont il est le lieu. À chaque moment de son changement, un corps donné a donc toujours un lieu. Il faudrait d'ailleurs dire « des lieux » car telle chose qui est dans cette maison est aussi dans Athènes. Mais chaque chose a son « lieu propre » qui est celui qui l'enveloppe comme telle et n'enveloppe qu'elle.

■ L'espace aristotélicien n'est donc en rien l'étendue cartésienne, et l'idée d'une étendue homogène qui serait la même pour tous les êtres fera une timide apparition dans le commentaire à la *Physique* d'Aristote par Jean Philopon au VI^e siècle. Cette absence de neutralité de l'espace aristotélicien se voit très clairement dans la théorie des « lieux naturels » (cf. Élément). Étant donné que l'univers a un centre et une périphérie, il a un haut et un bas (cf. Univers). Aristote hésite entre deux systèmes de localisation du haut et du bas de l'univers. Tantôt il considère que l'univers étant sphérique, le haut se situe à la sphère extérieure, c'est-à-dire la sphère des fixes, et le bas au centre de la terre — cf. traité *Du ciel* IV, 1, 308a17. Tantôt il détermine un haut et un bas uniques de l'univers (cf. traité *Du ciel* II, 2, 285a14 : le haut du monde c'est le pôle sud). Chaque élément a un lieu naturel, le feu va naturellement vers le haut, la terre vers le bas, l'eau et l'air aussi vers le haut ou le bas, ou vers des régions intermédiaires — Aristote n'est pas très explicite sur ce point —, et tout mouvement qui porte un élément, ou un corps majoritairement composé de cet élément, vers son lieu naturel est un mouvement naturel. Tout mouvement qui l'éloigne de son lieu naturel est un mouvement contre nature ou contraint (cf. Changement).

■ La théorie du lieu est donc en accord avec deux traits fondamentaux de la philosophie d'Aristote. D'une part son univers est fondamentalement hétérogène (cf. Sublunaire). D'autre part la réalité est, pour Aristote, un ensemble d'unités ontologiquement autonomes dont l'autonomie est première par rapport aux relations qu'elles ont entre elles. Le fait que chaque chose, et plus précisément chaque substance, ait son lieu, participe de son autonomie.

Notons qu'Aristote emploie aussi, en dialectique, le mot *topos* pour désigner un type d'argumentation dans lequel entrent plusieurs raisonnements. Nous avons gardé en français, l'expression « lieux communs » (cf. Dialectique).

Mathématiques (les sciences mathématiques, hai mathèmatikai epistèmai, αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστήμαι ; les objets de ces sciences, ta mathèmatika, τὰ μαθηματικά, les « êtres » ou les « choses mathématiques », les faits, objets ou vérités mathématiques, ta mathèmata, τὰ μαθήματα).

■ Tous ces termes se rattachent à la racine du verbe *manthanô*, « apprendre » (par soi-même) et plus tard « comprendre ». Les sciences mathématiques se caractérisent donc par la nature de leurs objets, qui sont par excellence susceptibles d'être « appris » ou « compris », et auxquels — à la différence des objets empiriques — on n'accède que par un apprentissage intellectuel. Les mathématiques grecques se développent sous la forme d'une activité autonome aux V^e et IV^e siècles avant notre ère : c'est l'époque où l'on obtient et rassemble sous une forme organisée une masse importante de résultats, et où les mathématiciens commencent à fixer leur méthode, celle d'une construction rigoureuse et progressive de résultats de plus en plus complexes à partir d'éléments simples (cf. *Métaphysique*, Δ 3 ; 1014a 37). L'idée d'un Aristote pas ou peu intéressé par les mathématiques, par opposition à un Platon mathématicien, ne résiste pas à l'examen des textes.

■ Platon le premier, et à sa suite les philosophes de l'Académie — dont Aristote —, ont réfléchi sur la spécificité de ces connaissances, sur leurs conditions de possibilité et sur leurs implications philosophiques. Platon en souligne le caractère *a priori*, en particulier avec la célèbre interrogation de l'esclave dans le *Ménon* (82a-85e) et donne, au livre VII de la *République* (522c-531d), une description systématique des diverses sciences mathématiques : arithmétique, géométrie, astronomie, acoustique. Aristote reprend cette liste, à laquelle il ajoute l'optique et la mécanique (*Métaphysique*, M. 3, 1078a 14-17). Les sciences mathématiques représentent à ses yeux, à côté de la philosophie naturelle et de la philosophie première, l'un des trois grands domaines du savoir théorétique (cf. *Métaphysique* E, 1). S'il reconnaît la parenté qui existe entre ces sciences, et qui tient notamment au fait que toutes se donnent leur objet en posant des hypothèses, au lieu de le tirer de l'expérience comme le fait la physique, il souligne souvent leur diversité : il marque en particulier une distinction entre l'arithmétique et la géométrie d'une part, et de l'autre « les parties plus physiques des mathématiques » (*Physique*, II 2, 194a 7-9). Enfin il semble que l'épistémologie du livre I des *Seconds Analytiques* — la description normative d'une science comme un corps organisé de savoirs démonstratifs — doit beaucoup au modèle de l'ordre géométrique tel qu'il avait été développé par les mathématiciens antérieurs. Cependant, alors que la physique et la théologie font partie de plein droit du projet philosophique d'Aristote, les mathématiques, y compris dans leurs branches « physiques » comme l'astronomie, restent à ses yeux l'affaire de spécialistes (cf. *Expérience*, *Métaphysique*, A 8, 1073b 1-17).

■ Le principal problème philosophique posé par les mathématiques est celui du statut ontologique de leurs objets. Contre Platon et l'Ancienne Académie, Aristote rejette la conception de nombres ou de grandeurs géométriques existant par soi. Les termes grecs *chôrizein*, *chôrista*, qui servent à caractériser de tels objets, et que l'on traduit par « séparer », etc., sont d'une interprétation difficile et donnent lieu à une difficulté célèbre dans la classification des sciences théorétiques, *Métaphysique*, E 1, 1026a 13-15 : ils peuvent

signifier « séparés du sensible » (et appartenant à un autre ordre de réalité), ou « distincts » (existant par eux-mêmes et non pas à titre de propriétés d'un autre objet, comme la forme circulaire appartient à l'anneau). En fait, les objections d'Aristote portent sur l'un et l'autre aspects. À cette doctrine platonicienne, il oppose l'idée, dont on trouve l'exposé le plus complet en *Métaphysique* M, 3, que les sciences mathématiques portent sur les objets ordinaires, mais considérés sous une certaine description : l'anneau — ou aussi bien la trajectoire d'une planète, ou une plaie de forme ronde (voir cet exemple dans les *Seconds Analytiques*, I 13, 79a 14) —, considérés *en tant que* cercles, par exemple. Il s'agit là d'une opération intellectuelle qu'Aristote appelle « abstraction » (*aphairesis*), ce qui ne veut pas dire que l'objet mathématique soit ramené à une représentation psychologique. La connaissance mathématique fait partie de la connaissance du réel : elle fait apparaître un certain type de causes formelles, celles qui sont liées à des formes simples ou décomposables en formes simples.

Même s'il s'est beaucoup intéressé aux mathématiques, Aristote les a, en apparence, mal comprises au moins sur deux points. D'abord, on peut se demander s'il était pertinent d'essayer de couler les raisonnements mathématiques dans le moule de la syllogistique. C'est pourtant ce que semble faire Aristote, tant il est vrai qu'il considère la forme du syllogisme comme celle de toute démonstration possible. Ensuite, on peut penser que le traitement des mathématiques par Aristote a souffert du schéma de la science aristotélicienne restreinte à un genre. Non seulement arithmétique et géométrie ne peuvent pas communiquer, et donc ne peuvent pas collaborer, parce qu'elles portent sur des genres d'objets différents, mais, de plus, Aristote n'explore que très peu le concept de mathématique générale. Portant sur des figures, la géométrie est « moins exacte » que l'arithmétique, parce que, dit Aristote, ses principes sont moins simples : à l'unité de l'arithmétique, la géométrie est obligée d'ajouter un prédicat supplémentaire, à savoir la position dans l'espace — le point est une unité située dans l'espace, cf. *Métaphysique* A, 2, 982a28. Aristote est néanmoins conscient que certaines branches des

mathématiques, notamment la théorie générale des proportions développée par Eudoxe, conduit à outrepasser la clôture générique qu'Aristote a imposée à toutes les sciences (cf. Analogie). Ainsi dans ce passage des *Seconds Analytiques* : « Quant à la proportion, qu'elle soit convertible en ce qui concerne les nombres, les lignes, les volumes ou les temps, comme on l'a déjà prouvé à part pour chacune de ces réalités, assurément il est possible de le montrer par une démonstration unique à propos de toutes. Mais du fait que toutes ces réalités — nombres, longueurs, temps, volumes — n'ont pas reçu un nom unique, mais qu'elles diffèrent les unes des autres par la forme, on les a prises séparément. Mais à présent on le montre universellement » (I, 5, 74a18).

Matière

(*hylè*, ὕλη)

► Le terme *hylè*, qui signifie originellement le bois, coupé ou non, notamment celui qui sert à la construction, a été introduit en philosophie par Aristote. La matière c'est d'abord ce dont les choses naturelles ou artificielles sont faites, mais c'est aussi le substrat qui sert de base à tout changement, en tant qu'elle est la réalité sous-jacente qui peut recevoir des déterminations contraires. La physique a pour principe de tous ses changements le substrat matériel et deux déterminations contraires, plus précisément la forme et la privation (cf. Changement).

► La matière est donc essentiellement conçue comme puissance de recevoir des déterminations différentes et même contraires. Dans le bloc de marbre se trouvent bien des statues en puissance. La matière est elle-même composée des éléments premiers — feu, air, eau, terre — dont chacun se définit par deux des qualités fondamentales — chaud, froid, sec, humide — (cf. Élément). Mais les éléments ne sont pas matière pure en ce qu'ils ont chacun

un élément formel qui les rend connaissables. La « matière première », qui serait pure puissance sans aucune détermination, est un concept rendu nécessaire par la doctrine aristotélicienne de la matière, mais elle ne se réfère à rien de réel, car la matière première, en tant que pure potentialité sans rien de formel, ne peut ni être pensée ni exister.

■ Le destin de la matière aristotélicienne semble être de se tenir en retrait, ou de jouer le second rôle. La matière est en effet candidate au rôle de substance, avec des référents historiques non négligeables. Certains Présocratiques ont estimé que la matière était le fond même de l'être. Ainsi en *Physique* II, 1, Aristote, se référant à Antiphon, écrit : « certains sont d'avis que la nature et la substance des êtres qui sont par nature est le constituant interne premier de chaque chose, par soi dépourvu de structure, par exemple d'un lit la nature c'est le bois » (193a9). Mais c'est la forme qui emporte la première place comme ce qui est le plus caractéristique d'un étant (naturel) donné (cf. *Forme*). Mais la matière n'a pas dit son dernier mot, et elle prend, dans l'étiologie aristotélicienne, un aspect remarquable en comprenant ensemble la matière au sens de constituant et les conditions nécessaires à l'existence d'une chose. La *Physique* (II, 3, 195a16) décrit ainsi, par des exemples, la cause matérielle : « les lettres pour les syllabes, la matière pour les objets fabriqués, le feu et les autres corps de ce genre pour les corps, les parties pour la totalité, les prémisses pour la conclusion sont causes comme "ce de quoi" ». En *Seconds Analytiques* II, 11, 94a21, Aristote réduit l'expression de la causalité matérielle à l'expression suivante : « certaines choses étant, d'autres s'ensuivent nécessairement ». C'est dans cette ligne que le genre est considéré comme la matière de ses espèces : il les supporte.

Métaphysique

► Le titre *Meta ta physika*, « ce qui vient après la physique » a été donné, au moins depuis le I^{er} siècle av. J.-C. à un ensemble de textes d'Aristote, ce qui a donné un ouvrage en quatorze livres, qui est notre *Métaphysique*. Ces livres sont traditionnellement désignés par les lettres de l'alphabet grec. Le livre A pose le problème de la recherche de la science suprême, présentée comme connaissance des principes et des causes premiers. Après une introduction, il se compose d'une doxographie sur les positions des devanciers d'Aristote concernant les types de causes. Le bref livre, dont on a contesté l'authenticité, offre des remarques générales sur la vérité et la méthode, Le livre B recense quatorze (ou quinze) « apories », c'est-à-dire questions admettant en apparence deux réponses opposées, concernant la science première ; par exemple : « l'étude des causes appartient-elle à une seule science ou à plusieurs ? » Le livre Γ est celui qui pose l'existence d'une « science de l'être en tant qu'être » et qui étudie les principes généraux de la pensée, principes de non-contradiction et du tiers exclu. Le livre Δ est une sorte de lexique des principales notions philosophiques employées par Aristote et ses prédécesseurs. Le livre E divise les sciences en théorétiques, pratiques et poïétiques, puis traite de l'être par accident et de la vérité. Les livres Z et H traitent de la substance, puisque la question de l'être (étant) a été remplacée par celle de la substance. Le livre Θ analyse les notions de puissance et d'acte. Le livre I traite de l'un et des termes voisins ainsi que de leurs négations. Le livre K, dont l'authenticité continue d'être contestée, reprend un certain nombre de questions traitées dans les autres livres. Le livre Λ traite des premiers principes des être physiques, des sphères célestes et du premier moteur. Les livres M et N analysent et réfutent les théories mathématiques des Platoniciens.

► La métaphysique est aussi une discipline, qu'Aristote n'appelle pas ainsi, mais « philosophie première » et qu'il décrit d'au moins quatre façons différentes. D'abord Aristote la présente comme la science des premiers principes et des premières causes. Cette

recherche se présente comme le couronnement des investigations des Physiologues, qu'elle surclasse parce qu'elle porte sur les quatre causes, point qu'aucun d'eux n'avait atteint (cf. Cause). Elle est ensuite la « science qui considère l'être en tant qu'être » — ou, plus exactement « l'étant en tant qu'étant » — qui étudie les structures ontologiques de la réalité, lesquelles traduisent ce que c'est pour une chose d'être ce qu'elle est. Elle est encore, sens qui est une sorte d'avatar de la définition précédente, la science de la substance, parce que la substance est la signification « focale » de l'être et que la question de la substance peut se substituer à celle de l'être (cf. Substance). Il y a enfin des textes, notamment le premier chapitre du livre E, qui appellent la philosophie première « théologie » parce qu'elle s'occupe des réalités les plus hautes, c'est-à-dire éternelles et séparées de la matière, la seule des réalités remplissant complètement ces conditions étant le premier moteur immobile (cf. Dieu). Mais Aristote donne aussi des définitions de la science première qui combinent des aspects de ces différentes définitions, ce qui exclut que la *Métaphysique* résulte simplement de la juxtaposition de textes de dates et de doctrines différentes : recherche des principes et des causes de l'être en tant qu'être, ou de la substance. On voit donc que le problème principal concernant le statut de la philosophie première, c'est de savoir si elle est une science particulière, avec un objet particulier, comme semble le dire le chapitre E, 1, ou si elle étudie des aspects et des structures qui concernent plusieurs genres, voire tous les genres d'êtres. Toute la tradition occidentale, depuis l'Antiquité tardive, a estimé que ces deux directions pouvaient être conciliées dans ce qu'on a appelé une « onto-théologie ». Mais certains des meilleurs commentateurs contemporains, comme Pierre Aubenque, ont vu dans cette approche une violence faite aux textes et ont considéré la synthèse comme impossible entre deux entreprises, une ontologie appliquant au sensible les catégories du langage et une théologie impossible aux humains.

▮ C'est le livre Γ de la *Métaphysique* qui donne à la science de l'être en tant qu'être l'extension la plus large. Il s'agit de montrer à la fois que la métaphysique a quelque chose à dire sur toutes

choses, en tant qu'elles sont, mais qu'elle n'est pas la science de toutes choses, parce que l'être n'est pas un genre dont les différents étants seraient les espèces et dont la métaphysique serait la science. Après avoir montré que cette science s'organise autour de la substance qui est le terme unique par rapport auquel toutes les autres acceptions de l'être se prennent, Aristote, par le biais de l'identité de l'être et de l'un, va donner à la métaphysique son extension maximale. Que l'être et l'un soient identiques, c'est une doctrine constante d'Aristote, « car c'est la même chose que "homme un", "homme étant" et "homme" » (Γ, 2, 1003b26). De sorte que puisque « autant il y a d'espèces de l'un, autant il y en a de l'être » (1003b33), la science qui étudiera l'identique, le semblable et leurs contraires sera la science de l'être en tant qu'être. Dans la science suprême est également incluse la considération des axiomes (cf. Principe), parce qu'ils appartiennent à tous les êtres et en tant qu'ils sont des êtres. Aristote s'intéresse surtout au principe suprême, le principe de non-contradiction, qu'il établit en montrant que son ignorance rend le discours impossible.

Météorologie

► La partie de la philosophie qui s'occupe des *meteôra* est aussi ancienne que la philosophie elle-même. Le terme *meteôros* signifie « qui est en haut » ou « qui se dirige vers le haut » et l'étude des « météores » était, chez les Présocratiques, l'étude des phénomènes célestes. C'est l'un des reproches adressés à Socrate lors de son procès, et fermement réfuté par l'intéressé, que de s'occuper des « météores ». Et Aristote emploie le terme *meteôros* dans le même sens. Ainsi quand il parle, dans l'*Histoire des animaux*, des poissons volants qui « volent en l'air, sans toucher la mer » (IV, 9, 535b28). Mais Aristote donne aussi à la météorologie un sens nouveau. Quand, au début de son ouvrage intitulé les *Météorologiques*, Aristote a donné un catalogue de toutes les recherches qui entrent dans la physique (cf. Nature), il écrit : « il reste à considérer une

partie de ce programme, ce que tous nos prédécesseurs ont appelé “météorologie” » (338a25). Manière typiquement aristotélicienne de s'autoriser de la spéculation des Anciens en la détournant. La météorologie aristotélicienne, qu'Aristote n'appelle plus jamais ainsi en dehors du passage qui vient d'être cité, concerne des phénomènes qui se situent dans le monde sublunaire (cf. Sublunaire).

▮ La liste des phénomènes étudiés dans les *Météorologiques* semble assez hétéroclite, mais elle est cosmologiquement cohérente du fait même de leur localisation. Le grand nombre des phénomènes considérés fait que la météorologie aristotélicienne regroupe l'équivalent de beaucoup de disciplines modernes très différentes. Le schéma fondamental de la région du monde étudiée par la météorologie est celui de sphères concentriques que les quatre éléments sublunaires (cf. Élément) ont tendance à former du fait de leurs densités relatives. La terre est l'élément central, entouré de l'eau, qui est entourée de l'air, qui est entouré du feu, lequel jouxte la région supralunaire, dans laquelle il n'y a que « quintessence » (cf. Élément, Sublunaire). Or ces éléments sublunaires ne sont pas nettement séparés, mais se mélangent. Ici intervient le phénomène central de la météorologie aristotélicienne, l'« exhalaison » (*anathymiasis*). Elle prend deux formes. Quand la terre, l'eau et l'air sont échauffés par le Soleil — il faut préciser que, pour Aristote, le Soleil, étant composé d'éther, n'est pas chaud. La chaleur vient du frottement de sa translation sur la périphérie du monde sublunaire —, il se dégage une double exhalaison ; l'une, qui se présente sous forme de vapeur, vient de l'humidité de la terre et reste en bas du fait de son poids, alors que l'autre, qui vient de la sécheresse de la terre elle-même, se présente comme une sorte de fumée et se dirige vers le haut. Ces deux exhalaisons seront les outils universels avec lesquels Aristote va expliquer tous les phénomènes qui relèvent de la météorologie telle qu'il l'entend. Pour donner une idée de leur diversité, il suffit d'énumérer les sujets abordés dans le livre I des *Météorologiques* : il commence par les phénomènes lumineux célestes comme les étoiles filantes, qui sont les plus proches de la périphérie. Aristote considère les étoiles filantes comme des espèces d'un genre plus large qui

comprend beaucoup de sortes de phénomènes célestes lumineux — auxquels, en reprenant la tradition, il donne des noms pittoresques : chèvres, torches, gouffres, trous, poutres, tonneaux — et qu'il regroupe sous la dénomination de « phénomènes célestes ignés et mouvants » (338b23). Voici, à titre d'exemple, l'explication proposée par Aristote de ce genre de phénomènes : « le feu entourant l'air jaillit souvent en parcelles du fait du mouvement du supralunaire et se trouve par force projeté vers le bas », ce qui est l'une des sources possibles des corps célestes « qui courent de tous côtés » (341a30) ; ou l'exhalaison froide, en se contractant, expulse l'élément chaud qu'elle contient, « comme un noyau pressé entre les doigts » (342a10). Ce dernier type d'étoiles filantes est différent de l'autre, parce que leur mouvement « évoque plutôt le jet d'un projectile qu'une combustion », et leur trajectoire est oblique parce qu'elle résulte de la composition de deux « forces », une tendance naturelle vers le haut (puisqu'il s'agit d'une réalité chaude) et le mouvement violent vers le bas (cf. Changement). Aristote passe ensuite aux comètes, à la voie lactée, phénomènes qu'il situe donc sous l'orbite de la Lune. Dans la région commune à l'eau et à l'air, il examine ensuite les nuages, le brouillard, la rosée, la pluie, la grêle, les vents, les cours d'eau, avec d'intéressantes considérations sur les avancées et les reculs des régions sèches et humides. Les autres livres traitent des mers et océans, des vents en détail, de l'éclair et de la foudre, des séismes, l'arc-en-ciel, dont Aristote fait une étude optique assez complexe, etc. Tous ces phénomènes ont en commun de mélanger un certain degré d'indétermination et un certain degré de régularité. En faire des objets de la science physique est, de la part d'Aristote, une décision scientifique très importante.

■ Le quatrième et dernier livre des *Météorologiques* est très différent des trois autres par les sujets qu'il traite, par les explications qu'il met en œuvre et jusque dans son vocabulaire. On en a donc contesté l'authenticité. Il a peut-être été rajouté aux trois premiers livres ultérieurement, mais il a bien sa place dans les recherches physiques d'Aristote. Il s'agit en fait d'un traité de chimie : il entreprend d'étudier les processus affectant certains

corps et d'expliquer la formation de certains autres. Ainsi la formation des métaux au sein de la terre. Deux points méritent d'être soulignés. D'abord, bien qu'il s'appuie sur la doctrine des quatre éléments sublunaires — de leur nature et de leurs transmutations réciproques — exposée dans les deux derniers livres du *Traité du ciel* et, surtout, du traité *De la génération et de la corruption*, le livre IV des *Météorologiques* met en œuvre des processus et décrit des propriétés qui peuvent difficilement s'expliquer par les quatre éléments et leurs quatre qualités élémentaires. Ainsi cette liste de propriétés « qui, semble-t-il, distinguent la plupart des corps » (385a18) : solidifiable, fusible, malléable, amollissable, flexible, cassable, friable, apte à recevoir des empreintes, modelable, compressible, étirable, ductile, fissile, sécable, visqueux, aplatissable, combustible, vaporisable, chacune de ces qualités étant couplée avec celle qui lui est contraire. D'où une attention particulière portée à des processus comme la coction, la dessiccation, la solidification, la fusion, etc. Ensuite, toute cette spéculation montre la place éminente et déterminante de la nécessité dans les phénomènes naturels (cf. Fin). La cause finale est, en effet, pour ainsi dire absente des *Météorologiques*.

Monnaie

(*nomisma*, νόμισμα)

► Aristote a été le premier à proposer une théorie complète de la monnaie en même temps que de l'échange et de la valeur. En effet « la monnaie est comme un substitut conventionnel au besoin » (*Éthique à Nicomaque* V, 8, 1133a28). Aristote explique par ce caractère conventionnel le nom même de la monnaie, en grec *nomisma*, qui est de la même racine que *nomos*, la loi, la convention. Le texte de l'*Éthique à Nicomaque* qui propose cette analyse de la monnaie se trouve dans une section de l'étude de la justice qui a dérouté les commentateurs, parce qu'elle semble introduire

une forme nouvelle de justice à côté de celles qui avaient été mentionnées, les justices distributive et corrective. On sait qu'Aristote se situait alors au niveau d'une sorte de droit naturel universel, antérieur, en tout cas, à la fondation d'une cité (cf. Justice). Il ne s'agit pas, en effet, de partager quelque chose d'homogène — comme dans le cas de la justice distributive qui partage, par exemple, les honneurs dans une cité —, ou de rétablir un équilibre lésé — comme pour la justice corrective quand, par exemple, il s'agit de dédommager celui qui a été lésé par un crime —, mais d'échanger des biens par nature incommensurables. Car « en vérité il est impossible de rendre commensurables des choses qui diffèrent à ce point — Aristote avait parlé de maisons et de chaussures —, mais on peut le faire de manière satisfaisante en se référant au besoin » (1133b18). Ce qu'Aristote a en vue, c'est d'abord la cohésion d'une communauté humaine en vue de son bon fonctionnement. Comme l'avait fait Platon dans la *République*, Aristote reconnaît la division du travail entre les acteurs sociaux, mais il se pose immédiatement la question non seulement de l'échange, mais de la justice de ces échanges. Or, dans « les associations faites pour les échanges », il n'y aura justice que s'il y a *réciprocité*, « car c'est parce qu'on rend proportionnellement à ce que l'on a reçu que la cité se maintient » (1132b33). Ce point est important : il n'y a échange qu'analogique, parce que inter-générique (cf. Analogie). Du côté de l'objet, on n'échange pas des objets du même genre, du blé contre du blé ; du côté des acteurs, on n'échange pas à l'intérieur d'un lignage ou d'une famille (*genos*, cf. Genre). Il y a, certes, des transferts de valeur à l'intérieur de la famille, mais pas d'échange véritable. Mais cette réciprocité suppose qu'on détermine une commune mesure. On s'est étonné de ce qu'Aristote, dans ce chapitre de l'*Éthique à Nicomaque*, dise tour à tour qu'il faut établir une égalité proportionnelle entre les *choses* échangées et « égaliser » les *personnes*. Mais, dans l'échange, les agents étant envisagés comme producteurs, leur égalité et leur inégalité se définissent par l'égalité et l'inégalité des choses. C'est le rôle de la monnaie que de permettre cette égalisation, qui, à son tour, permettra l'échange juste.

■ Mais ce n'est pas la monnaie qui rend les choses hétérogènes commensurables. D'ailleurs, dans l'autre texte du corpus aristotélicien qui parle de la monnaie, le chapitre 9 du livre I des *Politiques*, elle est présentée comme une commodité évitant d'avoir, dans chaque cas, à échanger des marchandises qu'il faudrait toujours transporter avec soi. On n'a pas assez remarqué qu'il y a, chez Aristote, comme une hésitation sur ce qu'est la mesure, ou l'étalon, qui rendra l'échange juste possible. Quand il dit qu'il n'y a pas égalité quand le travail (*ergon*) des partenaires est inégal (1133a12), il semble s'orienter vers une analyse, préfigurant celle d'Adam Smith, qui fait de la quantité de travail social la base de la valeur de l'objet produit. Mais, finalement, c'est au « besoin » (*chreia*) qu'il donne le rôle d'étalon. Sans besoin pas d'échange, et Aristote esquisse une analyse qui sera développée par les marginalistes sur l'instabilité du besoin : telle chose dont je n'ai présentement pas besoin n'a pour moi aucune valeur d'échange, mais je peux en avoir besoin dans le futur. La monnaie introduit une stabilité dans les échanges, mais toute relative, parce qu'elle tire sa valeur du besoin : « la monnaie subit la même variation [que le besoin], en effet elle n'a pas toujours le même pouvoir d'achat. Elle tend pourtant à être plus stable. C'est pourquoi il faut que tout ait un prix, sans quoi il n'y aura pas échange perpétuel et, si c'est le cas, pas de communauté » (1133b13). Tout dépend donc de la subtile analyse qu'Aristote propose du besoin (cf. Besoin).

■ La monnaie servira donc à l'échange et au commerce. Elle intervient, « nécessairement » dit Aristote (*Politiques* I, 9, 1257a33), quand les échanges sont devenus trop importants pour que le troc suffise. Il n'y a donc là rien de contre nature : les besoins naturels, conjugués avec la division naturelle du travail, font que le troc est naturel. Son extension, quand elle reste dans les limites de besoins naturels (cf. Besoin), est donc naturelle, et le fait que le moyen qu'elle emploie, la monnaie, soit conventionnel, ne pervertit pas l'échange naturel, qui ne fait que permettre une vie autarcique à une communauté familiale, villageoise ou politique. À ce propos, Aristote introduit une distinction appelée à un grand avenir : prenant l'exemple d'une chaussure (1257a9), il dit qu'il y a deux usages

de la chaussure *en tant que telle*. Il y en a aussi des usages accidentels, comme de s'en servir pour écraser une araignée. Le premier usage est l'usage propre, à savoir de chausser un pied, le second usage c'est d'être échangée « avec celui qui en a besoin contre de l'argent » (1257a10). C'est ce que l'on appellera plus tard les valeurs d'usage et d'échange. Cette réalité naturelle de l'échange, que ce soit petit commerce ou commerce de gros, deux catégories explicitement distinguées par Aristote, se pervertit et devient contre nature, quand l'échange n'est plus destiné à compléter l'autarcie d'une communauté, mais à faire du profit. Dans ce processus, la monnaie joue un rôle central, puisque le commerce devient contre nature quand il devient un moyen de « faire de l'argent ». Alors l'échange lui-même donne l'impression illusoire de produire de la richesse. Cet art d'acquérir pour acquérir et augmenter indéfiniment sa richesse est appelé par Aristote « chrématistique », terme qui vient de *chrèmata*, les biens possédés.

Éthique à Nicomaque V, 8, Politiques I, 9

Nature

(*physis*, φύσις)

► La nature et les étants naturels sont, chez Aristote, les objets de la science naturelle ou physique. L'entreprise d'Aristote peut être comprise comme une tentative de sauver ce qu'il était possible de sauver de l'ancienne physique présocratique après la critique parméniidienne. Aux premiers philosophes — ceux qu'Aristote appelle les Physiologues —, qui ne voyaient aucune difficulté à faire venir l'ordre du chaos et à faire advenir tous les êtres et toutes leurs propriétés, Parménide opposa l'impossibilité du changement. Aristote établit que le mouvement est possible, à condition qu'il ne concerne pas la totalité de l'être. La nature est précisément la région de l'univers concernée par le mouvement, et elle

ne peut exister que si tout est en fin de compte mû par un moteur immobile qui est acte pur (cf. Acte ; Sublunaire) et si l'univers est éternel et globalement identique à lui-même (cf. Univers). Sont donc dits naturels ou « par nature » les étants qui ont en eux-mêmes un principe de mouvement ou de mise en repos. Les choses fabriquées ne sont donc pas par nature, du moins pas en tant que telles, mais elles le sont néanmoins du fait que leur matière est elle-même naturelle. L'étant naturel par excellence, qui revient toujours en tête des listes qu'Aristote donne de ce genre d'étant, c'est le vivant (cf. Vivant).

■ Selon son habitude, Aristote intègre à sa propre pensée les spéculations de ses devanciers. Ainsi dans le livre Δ de la *Métaphysique* (chapitre 4), il distingue quatre sens pour le mot *physis* : « la croissance – ou la génération – des réalités qui croissent » ; la réalité première et immanente à partir de laquelle croît ce qui croît (par exemple la semence) ; la matière dont sont constitués les êtres naturels ; la substance ou essence des êtres naturels. Le livre II de la *Physique* en rajoute un autre : la *physis*, c'est le principe du mouvement interne aux étants naturels. De ces cinq sens, dont seuls les quatrième et cinquième sont vraiment et pleinement aristotéliens, quatre sont déjà présents dans la pensée des Milésiens. Chez Anaximandre, par exemple, la *physis* est à la fois génération et naissance (sens 1), réservoir génétique à partir duquel naît tout ce qui naît (sens 2), mais aussi principe interne de mouvement et de vie (sens 5). Pour les premiers Physiologues, par ailleurs, la nature, c'est la matière dont sont constitués tous les êtres naturels (sens 3). Ajoutons que la nature est aussi l'ensemble des étants naturels, ce qui est le sens le plus proche du sens contemporain. Ainsi Aristote peut-il se prétendre le continuateur de la physique présocratique, après l'abandon par les Socratiques de la spéculation sur la nature remplacée par la philosophie morale et politique (cf. *Parties des animaux* I, 1, 642a24).

La philosophie naturelle, ou physique, recouvre donc des domaines très variés. Au début de son traité des *Météorologiques*, Aristote, en faisant le point des recherches faites et de celles qui lui restent

à faire, écrit : « nous avons traité précédemment des causes premières de la nature et de tout mouvement naturel, du transport régulier des corps célestes dans la région supérieure, des éléments corporels, leur nombre, leurs propriétés et les transformation les uns dans les autres, et enfin de la génération et de la corruption considérées en général » (I, 1, 338a20). Cette énumération correspond successivement, dans le corpus aristotélicien tel que nous l'avons, à la *Physique*, au traité *Du ciel* et au traité *De la Génération et de la corruption*. Il reste, continue Aristote, à traiter « de ce que nos prédécesseurs ont appelé météorologie », c'est-à-dire un grand nombre de phénomènes très différents qu'Aristote situait tous au-dessous de l'orbite de la Lune : voie lactée, comète, météores, pluie, grêle, vents, marées, tremblements de terre... Ceci correspond au traité appelé les *Météorologiques*. Enfin il faudra étudier les animaux et les plantes « en général et en particulier », allusion aux traités zoologiques et au traité perdu sur les plantes. La physique d'Aristote se divise donc en deux grands ensembles : une étude que l'on pourrait dire formelle et une étude matérielle. Dans la *Physique*, dans le traité *De la génération et de la corruption* ou dans les deux derniers livres du traité *Du ciel*, Aristote étudie la notion même de mouvement, ses différentes sortes, ses composantes, mais aussi les notions qui accompagnent le mouvement, comme le temps et le lieu, ainsi que le processus de transformation des éléments les uns dans les autres (cf. *Élément*). Dans les autres écrits du corpus physique, Aristote considère les différentes classes d'êtres naturels.

▣ Dans la *Physique* (II, 1, 192b32) Aristote distingue ce qui est une nature ou a une nature et ce qui est par nature ou selon la nature. Les êtres qui possèdent le principe de leur mouvement et de leur mise en repos ont une nature. Tous ces êtres sont des substances et non des propriétés (cf. *Substance*). Par ailleurs tout ce qui appartient aux êtres naturels « en vertu de ce qu'ils sont, par exemple pour le feu d'être porté vers le haut, cela n'est pas une nature, n'a pas une nature, mais cela est par nature et selon la nature ». Tout ce qui a une nature est aussi par nature, mais tout ce qui est par nature n'a pas une nature. « Par nature » s'oppose à

« contre nature » ou à « contraint », ce dernier terme étant un des sens de « nécessaire » (cf. Nécessaire). On parle, par exemple, d'un mouvement contraint pour la pierre envoyée vers le haut (cf. Changement). Que, pour Aristote, le sens fondamental de « nature » soit la substance ou essence d'un étant montre particulièrement bien en quoi Aristote se distingue de ses prédécesseurs. On ne dit pas vraiment ce qu'est une chose en disant d'où elle vient ou de quoi elle est faite, comme le croyaient les Présocratiques. Ce qui rend compte le plus proprement de ce qu'est une chose, c'est sa forme au sens aristotélicien (cf. Forme). La nature d'une chose c'est l'état de plein épanouissement vers lequel elle tend. C'est pourquoi la nature a une relation étroite à la fin : non seulement y a-t-il du « en vue de quelque chose » dans la nature, mais la nature elle-même est fin (cf. Fin). C'est pourquoi la nature, au sens de l'ensemble des êtres naturels — c'est-à-dire la nature au sens moderne —, est globalement pensée comme une structure régulée par la finalité. Aristote exprime cela, entre autres manières, par une personification de la nature qui a parfois égaré ses interprètes. Il utilise plusieurs formules, notamment que « la nature ne fait rien en vain », ou, sous une autre forme, « la nature ne fait rien de superflu » (*Parties des animaux* IV, 11, 691b4 ; 12, 694a15), ou même « la nature ne fait rien en vain ni rien de superflu » (III, 1, 661b23) ; « la nature, comme un bon maître de maison, a coutume de ne rien jeter de ce dont il est possible de faire quelque usage » (*Génération des animaux* II, 6, 744b16 ; cf. Fin). Cette habileté de la nature peut aussi s'exprimer sous la forme d'une « loi de compensation » : la nature ôte d'un côté ce qu'elle donne de l'autre (II, 14, 658a35), la nature, par exemple, compense l'excès d'une chose en lui juxtaposant son contraire, ainsi le cerveau qui est froid à la moelle épinière qui est chaude (II, 7, 652a31). Il y a d'ailleurs sur ce point une apparente contradiction. Certains textes font de la spécialisation des organes une preuve de perfection. Ainsi dans les *Politiques* (I, 2, 1252b1) Aristote écrit que la nature n'est pas « mesquine comme les couteliers de Delphes », lesquels faisaient des couteaux à usages multiples. Il déclare pourtant que la nature a destiné la langue humaine à deux usages, la déglutition et la parole, « comme nous avons dit qu'elle le fait souvent » (*Parties*

des animaux II, 16, 659b36). Peut-être peut-on penser que dans le cas des fonctions et des besoins « basiques » la nature tend à la spécialisation, montrant ainsi sa faculté de « rechercher l'adapté » (*Histoire des animaux* IX, 12, 615a25), alors que dans le cas des fonctions plus élaborées appartenant à des vivants plus complexes, la nature fait une utilisation téléologique au second degré des organes, montrant ainsi son astuce. Il faut bien comprendre que « chercher l'adapté » ne peut en aucun cas avoir pour Aristote un sens darwinien, puisqu'il n'y a pas d'évolution possible, par exemple des espèces animales. Un exemple fameux le montre bien : « Anaxagore dit ainsi que c'est du fait qu'il a des mains que l'être humain est le plus intelligent des animaux, alors qu'il est rationnel que ce soit du fait qu'il est le plus intelligent qu'il est pourvu de mains. Les mains, en effet, sont un instrument et la nature, comme quelqu'un d'intelligent, distribue chaque instrument à celui qui est capable de s'en servir. Il sera, en effet, convenable de donner des flûtes à celui qui est flûtiste plutôt que de fournir l'art de la flûte à celui qui possède des flûtes » (*Parties des animaux* IV, 10, 687a8). Pour Darwin, de fait, en évoluant la nature apprend à jouer à qui elle a donné une flûte. Il serait également faux de s'appuyer sur des textes de ce genre pour soutenir qu'Aristote a de la nature une conception providentialiste.

Nécessaire

(*anagkaion*, ἀναγκάιον)

► La notion de nécessaire a une connotation double et partiellement contradictoire. La nécessité est, d'un côté, l'une des caractéristiques de la science. Il n'y a, d'ailleurs, science que du nécessaire : est nécessaire ce qui ne peut pas être autrement qu'il est, et si l'objet de science est nécessaire, il est aussi éternel. Selon le chapitre consacré au nécessaire dans le livre Δ de la *Métaphysique*, c'est le sens principal du terme, auquel tous les autres sens se

ramènent. Mais le nécessaire c'est aussi le « contraint », c'est-à-dire ce qui arrive, que cela soit bon ou non, sans que l'on puisse l'empêcher, même quand cela va « à l'encontre de la tendance et du choix réfléchi ; [...] c'est pourquoi le nécessaire est pénible » (*Métaphysique* Δ, 5, 1015a27), et, de ce point de vue, la nature aristotélicienne finalisée est un refus de la nécessité aveugle des Présocratiques. Même en politique, le nécessaire et la « nécessité » s'opposent à la fin et au bien : les artisans, par exemple, sont une partie nécessaire de la cité, sans être citoyens. De même quand Aristote parle de l'« autarcie pour les choses nécessaires » qu'il oppose à l'autarcie proprement politique (cf. Cité).

▮ La nature du nécessaire selon Aristote se voit particulièrement bien dans le lien syllogistique. Que celui-ci soit de nature inférentielle ou implicative (cf. Syllogisme), la nécessité s'y donne comme « certaines choses étant données, d'autres s'ensuivent nécessairement ». Or plusieurs fois (*Physique* II, 3, 195a16 ; *Seconds Analytiques* II, 11, 94a21) ce type de relation est donné comme tombant sous l'espèce de la cause matérielle (cf. Matière). Doctrine qui consonne avec ce que dit la *Physique* quand elle oppose mécanisme et finalité : la nécessité est dans la matière, alors que la finalité se confond avec la forme (II, 9, 200a14).

▮ Pour appliquer la nécessité aux êtres les plus dignes, il faut donc la purger de cette relation à la contrainte : « de sorte que le nécessaire au sens premier et absolu c'est le simple. Car il ne peut pas être de plusieurs façons : il n'est pas d'une façon et d'une autre, car autrement il serait de plusieurs façons. Si donc il existe certains êtres éternels et immobiles, aucun parmi eux n'est contraint ni contre nature » (*Métaphysique* Δ, 5, 1015b11). En ce sens « épuré », c'est-à-dire scientifique, la nécessité se révèle plus fondamentale que la finalité en ce que, même si la finalité se situe « sur un plan supérieur » (*Génération des animaux* II, 1, 731b23), c'est la nécessité qui impose en dernier ressort ses lois (cf. Fin). En ce sens la nécessité reste contraignante.

Ontologie

► Ce mot formé des deux termes grec *on*, « étant » et *logos*, « discours rationnel » ne se trouve pas chez les auteurs grecs et n'est apparu qu'au XVII^e siècle sous sa forme latine, *ontologia*. Selon son étymologie, l'ontologie est l'étude de l'être en tant que tel, et il n'est pas interdit d'utiliser ce terme pour indiquer l'une des descriptions de la métaphysique par Aristote (cf. *Métaphysique*). L'idée qu'il existe une section de la philosophie qui étudie « l'être en tant qu'être et les propriétés qui lui appartiennent par soi » (*Métaphysique* Γ, 1, 1003a21), ou « les principes et les causes des êtres en tant qu'êtres » (E, 1, 1025b3) est l'une des innovations les plus importantes d'Aristote. Les philosophes antérieurs, notamment Parménide et Platon, employaient déjà *on*, qui est le participe présent du verbe *einai*, « être », pour désigner la réalité notamment en tant qu'elle est connue. Ce participe est très souvent substantialisé et accompagné de l'article : *to on*, l'étant (l'être), *ta onta*, les étants (les êtres). Mais la métaphysique comme ontologie chez Aristote n'est pas seulement la « science de l'être », mais « la science qui considère l'être en tant qu'être ». Il faut d'abord éviter un contresens très répandu : « l'être en tant qu'être » n'est pas un objet, qui pourrait être comme tel le domaine d'une science particulière. Dans l'expression citée plus haut, l'adverbe *hèi*, « en tant que », ne porte pas sur « être » mais sur « considère ». Il ne s'agit donc pas d'un objet nouveau, mais d'une manière nouvelle de considérer les choses qui existent. La métaphysique comme ontologie considère les réalités en tant qu'être « et non en tant que nombres, lignes ou feu » (Γ, 2, 1004b6). Il faut donc voir quelles propriétés les divers objets du monde ont comme étants et d'en mettre en évidence les causes. Il est important aussi de voir que, quand on considère l'« étant en tant qu'étant », ce qui est considéré, ce n'est pas le sujet qui est quelque chose, à savoir « étant », mais ce qu'est le sujet, c'est-à-dire le prédicat. Quand, donc, je considère un homme ou une couleur, qui sont des étants déterminés, « en tant qu'étant(s) », je m'intéresse à la façon dont un homme ou une couleur est.

■ La question centrale de l'ontologie aristotélicienne est formulée par Aristote dans une question : *ti to on*, ce qui peut être compris aussi bien comme signifiait « qu'est-ce que l'étant ? » ou « qu'est-ce qui est étant ? » Mais cette question est immédiatement réduite à la question « qu'est-ce que la substance ? », parce que la substance est le sens fondamental de l'étant (cf. Substance).

La donnée essentielle de l'ontologie aristotélicienne, en effet, c'est que l'« étant se dit de plusieurs façons » (cf. Catégorie). Cette phrase peut être comprise à deux niveaux. Au niveau le plus immédiat, Aristote veut dire qu'un homme et une couleur n'appartiennent pas à la même classe de choses. Mais en un sens plus profond, cette phrase veut dire qu'il y a différentes manières d'être ceci ou cela. Par exemple dans les deux phrases « l'homme est un animal » et « l'homme est cultivé », le verbe « être » n'a pas le même sens. L'ontologie étudie les différentes manières d'être, c'est-à-dire les différentes figures de la liaison entre un sujet et un prédicat. La phrase « l'étant se dit de plusieurs façons » a elle-même plusieurs significations. Aristote en distingue quatre : l'être par soi et par accident, l'être comme vrai et le non-être comme faux, l'être en acte et l'être en puissance, les catégories (cf. Catégories, Vérité).

■ Pour Aristote l'être n'est pas un genre dont les étants particuliers seraient des espèces. C'est aussi ce qu'il montre par ses emplois du verbe « être ». Il préfère, en effet, à la formule platonicienne « l'être en soi » (*auto to on*), qu'il emploie pourtant parfois, des expressions qui évitent de poser l'être au-dessus des différents étants. Ainsi le fameux « le fait d'être essentiellement un certain étant » (*to hopon on ti einai*, *Physique* I, 3, 187a8). Mais Aristote emploie surtout l'infinitif « être » (*einai*), notamment avec un datif pour indiquer le fait d'« être essentiellement un certain étant ». Ainsi *to aimati* (datif de *aima*, « le sang ») *einai*, « le fait d'être essentiellement du sang ». Il y a, enfin, la célèbre formule *to ti èn einai*, que les médiévaux ont traduite par « quidditas » — en français « quiddité » —, qui garde une part de son mystère, notamment sur la valeur exacte de *èn*, qui est la troisième personne de l'imparfait du verbe « être ». Elle indique « ce que c'est d'être

pour tel étant ». Qu'elle soit prise ou non comme une question, la formule *ti ên einai* redouble la question « qu'est-ce que l'être ? » : « qu'est-ce que c'est qu'être pour un étant ? »

Opinion

(*doxa*, δόξα)

■ On trouve chez Aristote un contraste entre « opinion » et « science » qui n'est pas sans rappeler celui qui existe chez Platon, mais qui ne conduit pas à la même dévalorisation de l'opinion que chez Platon. Dans le chapitre 33 du livre I des *Seconds Analytiques*, Aristote explique que l'opinion porte sur des choses contingentes et instables (*abebaios*), alors que la science porte sur le nécessaire. *L'Éthique à Nicomaque*, qui associe opinion et prudence en ce que toutes deux ont un objet « qui peut être autrement qu'il n'est » (VI, 5, 1140b27), accepte la position commune qui refuse de faire de l'opinion une vertu, alors que la science en est une, parce que l'opinion peut être fausse (VI, 3, 1139b17). Dans les *Seconds Analytiques* (I, 33, 89a23), Aristote pose le problème de savoir si la science et l'opinion peuvent porter sur le même objet, avec, comme à l'ordinaire, une réponse balancée. En un sens, en effet, je peux avoir la simple opinion que l'homme est un animal, mais dans l'opinion le prédicat n'est pas essentiellement attribué à l'homme et il n'est pas attribué à l'homme comme tel. De ce fait, la science et l'opinion d'un même objet ne peuvent pas coexister chez le même sujet à propos du même objet.

■ Le problème qui préoccupe le plus Aristote dans le chapitre I, 33 des *Seconds Analytiques*, c'est celui du champ commun entre science et opinion. *L'Éthique à Nicomaque*, en effet, rapporte une position commune, reprise à son compte par Aristote, selon laquelle « il peut y avoir opinion de toutes choses, aussi bien les choses éternelles ou impossibles que celles qui dépendent de

nous » (III, 4, 1111b31). Comment peut-on accepter l'idée qu'il y a science et opinion d'une même chose ? Il faut remarquer que cette question est plus pertinente pour les Anciens, qui attribuaient des qualités homologues à un type de connaissance et à son objet, alors que pour les modernes la notion même d'« objet nécessaire » paraît un peu étrange. L'échappatoire qui consisterait à dire que l'opinion se cantonne au domaine du fait, alors que la science donne la cause (cf. Syllogisme), ne tient pas, puisque l'opinion elle aussi peut exhiber la cause de l'objet sur lequel elle porte. Aristote va jusqu'à dire, dans un passage dont l'interprétation est, certes, controversée, que les mêmes prémisses et les mêmes conclusions peuvent être scientifiques et doxastiques (89a13). La véritable différence, explique Aristote, c'est que dans une déduction scientifique on part de définitions qui exhibent l'essence du défini et on aboutit à des propositions qui attribuent un sujet à un prédicat selon une attribution par soi. Donc la science et l'opinion peuvent porter sur le même objet au sens où l'opinion vraie — « la diagonale est incommensurable » — et l'opinion fausse — « la diagonale est commensurable » — portent sur le même objet. Mais, du point de vue de leur essence, les objets de l'opinion et de la science sont différents, comme « diagonale commensurable » et « diagonale incommensurable » sont des essences différentes.

■ Mais c'est un aspect particulier de son analyse de l'opinion qui est la plus caractéristique de la philosophie d'Aristote. Un syllogisme dialectique s'appuie sur des prémisses qui sont des « opinions valables » (*endoxa*) (cf. Dialectique). Cette idée, aussi radicalement aristotélicienne que radicalement anti-platonicienne, selon laquelle, si l'on excepte quelques opinions fantaisistes ou soutenues « pour la plaisir de parler » comme le font les sophistes, il y a un fond de vérité dans toute opinion, repose en fait sur la conception optimiste qu'Aristote a de la nature en général et de la nature humaine en particulier. Aristote va jusqu'à dire, dans l'*Éthique à Nicomaque*, que « une chose que tout le monde admet, nous la tenons pour acquise » (X, 2, 1173a1). Si les humains sont effectivement équipés des organes sensoriels qui leur donnent une image véritable de la réalité extérieure, et si

cette réalité extérieure vient parfois elle-même les remettre sur la bonne voie quand ils s'égarent dans des rêveries spéculatives — ainsi Parménide « contraint de s'incliner devant la réalité (*ta phainomena*) », *Métaphysique* A, 5, 986b31 —, alors les humains ne sont plus destinés à l'erreur, mais celle-ci est pathologique et rare. D'où l'importance des doxographies par lesquelles Aristote commence ses traités (cf. *Dialectique*).

Perception

(*aisthêsis*, αἴσθησις)

► La perception sensible est ce qui distingue les animaux des autres vivants (cf. *Vivant*). Comme fonction de l'âme ou « faculté sensitive » (cf. *Âme*), la perception est un mécanisme complexe qui est décrit dans les traités « psychologiques », c'est-à-dire dans le traité *De l'âme* et dans certains des *Petits traités d'histoire naturelle*. Il semble que ces textes ne soient pas complètement en accord les uns avec les autres, ce qui est sans doute l'effet d'une évolution d'Aristote, sans qu'on puisse dire d'où et vers où elle s'est faite. D'une manière générale, la perception est une sorte d'identification de l'objet perçu et du sens qui perçoit, ce que résume la formule fameuse selon laquelle la perception est « l'acte commun du sensible et du sentant » (*De l'âme* III, 2, 425b25) : dans la perception, l'objet actualise dans le sens une potentialité si cet objet possède en acte la ou les qualités sensibles appropriées au sens en question. Cette approche s'oppose à deux conceptions qui ont été adoptées par certains prédécesseurs d'Aristote. La première conçoit la perception comme un acte du sujet, dont les organes des sens produisent des émanations qui vont s'appliquer sur les objets perçus ; la vision, par exemple, est une sorte d'illumination des objets vus par les yeux qui jouent en quelque sorte le rôle de projecteurs lumineux. La seconde, à l'inverse, considère que la perception est l'impression dans un esprit passif des qualités des

objets ; c'est l'image du morceau de cire qui reçoit des impressions des objets. Aristote fait une sorte de synthèse de ces deux approches. Quand « le sujet capable d'entendre se met en action et que l'objet capable d'émettre un son émet un son, alors se produisent simultanément l'ouïe en acte et le son en acte » (III, 2, 425b29). L'une des difficultés de cette théorie, c'est qu'elle tente de concilier une dématérialisation de la perception — aucun corps ne transite entre l'objet perçu et le sens — et le fait que, comme Aristote le répète plusieurs fois, « percevoir c'est subir (*paschein*) quelque chose » (II, 11, 424a1, cf. II, 5, 416b33). On a ici un processus un peu comparable à celui de la fécondation, dans lequel le sperme du mâle ne joue aucun rôle matériel (cf. Génération). L'exemple de la vision est particulièrement développé par Aristote tant dans le traité *De l'âme* que dans celui *Du sens et des sensibles*. Comme tous les sens, la vue a ce qu'Aristote appelle des « sensibles propres », c'est-à-dire des objets, en l'occurrence les couleurs, qui ne sont perçus par aucun autre sens. Or si la couleur peut être vue, c'est parce que « toute couleur met en mouvement le diaphane en acte, et que c'est cela sa nature » (418a31). Le terme *diaphanès*, ici translittéré en « diaphane », désigne le milieu propre à la vision. Il s'agit d'une qualité que possèdent certains corps comme l'air ou l'eau ; quand le diaphane est illuminé par une source lumineuse, par exemple un feu, il se trouve actualisé : « l'acte de ce diaphane en tant que diaphane c'est la lumière » (418b9). La couleur transforme donc le diaphane d'une certaine manière, ce qui fait que le diaphane devient visible ; il n'est cependant pas visible par soi, mais par accident, puisque le diaphane n'a pas en lui-même la cause de sa visibilité, parce qu'il n'a pas en lui-même de couleur, et que la couleur est le sensible propre de la vue. On a noté sur ce point une divergence entre certains textes d'Aristote. Parfois Aristote distingue les sens qui fonctionnent au contact du sensible — le toucher et le goût —, des autres qui n'ont qu'un accès médian à leurs objets. Mais on trouve aussi une théorie « unifiée » de la sensation, dans laquelle toutes les perceptions ont lieu à travers un intermédiaire, qui est, dans le cas du toucher, la chair.

■ Les rapports entre perception et pensée, tels qu'Aristote les conçoit, sont l'un des aspects caractéristiques les plus importants de l'Aristotélisme. D'abord il y a pour Aristote une véritable *connaissance sensible*, qui a un champ très étendu. Le montre la fameuse doctrine aristotélienne des sensibles communs. Les sensibles propres sont, nous l'avons vu, ceux qui sont adaptés à un sens. Mais outre que parfois un sens peut saisir un sensible qui ne lui est pas propre — par la vue on voit qu'une surface est rugueuse, alors que le rugueux est sensible propre du toucher —, il est des réalités que l'on voit avec plusieurs sens : « les sensibles communs sont le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur, étant donné que de tels objets ne sont propres à aucun sens, mais sont communs à tous » (*De l'âme* II, 6, 418a17). « Communs à tous » voulant sans doute dire que les sensibles communs sont, à eux tous, perçus par tous les sens. Il faut rappeler que, dans le *Théétète*, Platon attribue la saisie de ce genre de réalités à un acte de l'esprit, en arguant que cela est impossible aux sens. De même Aristote attribue au sens commun la perception que l'on perçoit. Il y a bien là l'exercice d'un sens et non une faculté mentale d'unification et d'organisation du donné sensible. Les sensibles communs sont perçus — autrement ils ne seraient pas dits « sensibles » —, mais ils ne le sont pas par un organe sensoriel particulier, et ils ne sont perçus qu'en association avec un ou plusieurs sensibles propres : le mouvement, par exemple, sera toujours perçu comme mouvement d'un objet coloré, sonore, etc. L'autre distinction à travers laquelle Aristote analyse la perception sensible, c'est celle des sensibles par soi et des sensibles par accident. « Nous percevons par accident, par exemple le fils de Cléon, non en effet parce qu'il est le fils de Cléon, mais parce qu'il est blanc, et qu'il advient par accident à cette chose blanche d'être le fils de Cléon » écrit Aristote (III, 1, 425a25). Le sensible par accident est perçu « avec » un ou des sensibles propres. Mais s'il est vrai que le fils de Cléon ne serait pas perçu sans le blanc, il est également vrai que le blanc ne le serait pas non plus sans le fils de Cléon. Sans sensibles par accident, rien ne serait perçu, puisque les sensibles propres de la vue, qui sont des qualités (les couleurs), n'existent pas sans une substance sous-jacente (cf. Substance). Le

sensible par accident n'affecte pas le sens en tant que tel : « on ne subit aucune passion comme telle de la part du sensible par accident » (II, 6, 418a23). Pour Aristote la perception est toujours vraie, dans la mesure où les sens sont en bon état quand on perçoit. L'erreur vient des jugements, passions, etc. que nous faisons interférer avec la perception. Comme le dit Aristote, la perception du blanc ici et maintenant ne peut être fausse, mais que ce soit telle chose qui est blanche peut l'être (III, 3, 428b20). La perception des sensibles par accident est donc sujette à l'erreur, mais elle l'est moins que celle des sensibles communs. Les humains ont donc des sens en lesquels ils peuvent avoir confiance. Mais il y a plus : comme l'explique le premier chapitre du livre III du traité *De l'âme*, les animaux parfaits et non mutilés ont cinq sens et ne sauraient en avoir plus, parce qu'il y a une correspondance entre leurs sens et les éléments qui forment le monde extérieur. Nos sens sont donc adaptés pour la connaissance complète du monde extérieur, puisque dans ce monde il n'y a pas d'autre élément ni d'autre propriété que les quatre éléments et leurs propriétés. Cette adaptation parfaite des sens à la connaissance du monde est une des nombreuses preuves de la bonté de la nature. Contrairement à Descartes, Aristote pense que nos sens nous enseignent la nature des choses.

▮ Cette confiance d'Aristote dans la perception a été l'un des obstacles les plus formidables qu'a dû surmonter la physique naissante au XVII^e siècle. Chez Aristote, en effet, les rapports de la perception et de la pensée sont remarquablement étroits. On peut le montrer sur plusieurs points. D'abord Aristote conçoit largement la pensée sur le modèle de la perception, et il poursuit cette analogie aussi loin qu'il le peut. Parfois il subsume les deux facultés, percevoir et penser, sous un même genre, la « faculté de discriminer ». Globalement le rapport de l'intellect à l'intelligible est le même que celui du sens au sensible. Ensuite, la perception est directement condition de la pensée, puisque « l'âme ne pense jamais sans image » (III, 7, 431a16 ; cf. Imagination). Enfin, dans la science au sens propre elle-même, le problème fondamental de l'établissement des principes est résolu par Aristote — entièrement

ou principalement, cette question est débattue parmi les interprètes — par un recours à la construction inductive de notions générales à partir de la perception (*Seconds Analytiques* II, 19). Il faut, de ce point de vue, bien comprendre ce que signifie la fameuse déclaration d'Aristote selon laquelle « si une perception manquait, un savoir scientifique manquerait aussi » (*Seconds Analytiques* I, 18, 81a38). Cela ne veut pas dire que si un sens, l'ouïe par exemple, manquait, il n'y aurait pas de science harmonique, mais que si on n'avait pas de connaissance sensible se rapportant aux autres, une partie de l'ornithologie, celle qui concerne les autruches, manquerait.

Plaisir

(*hèdonè*, ἡδονή)

► Ce n'est pas Épicure qui a introduit en philosophie la question du plaisir. Avant même l'époque d'Aristote des doctrines différentes se sont affrontées et Platon s'est senti obligé de préciser sa position dans le *Philèbe*. Aristote proposera donc sa propre théorie du plaisir à la suite de la discussion critique des positions de ses prédécesseurs, notamment d'Eudoxe et de Speusippe. Mais il faut d'abord être conscient du rôle central du plaisir dans l'éthique aristotélicienne. Aristote est clair sur ce point : « C'est aux plaisirs et aux peines que doit se consacrer toute la recherche qui concerne la vertu et la politique », c'est-à-dire celui qui traite d'éthique (*Éthique à Nicomaque* II, 2, 1105a10). Aristote vient, en effet, de dire qu'il y a deux raisons pour lesquelles nous devenons vicieux : soit nous pensons que le vice nous apportera du plaisir, soit nous redoutons que la vertu ne soit pénible (1104b9). Et Aristote invoque l'autorité de Platon pour déclarer que la véritable éducation, c'est d'apprendre aux enfants à trouver plaisir et peine là où il convient. Le plaisir, enfin, est, pour le théoricien de l'éthique, un critère fiable pour décider quelle action est vertueuse et

laquelle ne l'est pas, notamment en permettant de distinguer ce qui est accompli par vertu de ce qui l'est par continence (cf. Continence, Vertu).

▮ La question du plaisir a été traitée deux fois par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, aux livres VII et X, et les commentateurs ne sont pas arrivés à un accord sur l'interprétation de ce fait textuel. Mais la simple considération de la place des deux textes dit assez certaines des raisons de la diversité de leurs approches, en même temps qu'elle définit les deux versants de l'approche aristotélicienne du plaisir. Au livre VII, Aristote entreprend de parler du plaisir après avoir traité de la tempérance. Il dirige alors ses critiques principalement contre la position anti-hédoniste de Speusippe, le successeur de Platon à la tête de l'Académie, parce qu'il aborde le problème du plaisir après celui de la tempérance et de la maîtrise de soi. Il faut donc montrer que la tempérance, et au-delà de la tempérance toute vertu et le bonheur lui-même, s'accompagnent de plaisir. La continence, en revanche, ne s'accompagne pas de plaisir (cf. Continence). Il s'agit donc, pour Aristote, de résister à une philosophie de l'insensibilité, qui avait déjà fait son apparition avec Socrate et les Cyniques et qui allait se développer avec le stoïcisme. Selon Aristote, l'insensibilité est l'un des vices opposés à la tempérance (cf. Continence). Au livre X, en revanche, Aristote va traiter du bonheur quasi divin que procure la contemplation, il lui faut montrer que ce n'est pas n'importe quel plaisir, et notamment pas un plaisir sensuel grossier, qui accompagne cette activité. Il prend donc comme cible principale la conception hédoniste d'Eudoxe. Il faut surtout réfuter la thèse selon laquelle le plaisir serait lui-même le souverain bien, ce qui était la position d'Eudoxe, alors qu'il ne fait qu'accompagner le souverain bien.

▮ Le plaisir, selon Aristote, est ce qui parachève une activité, qu'elle soit sensible ou intellectuelle. Quand cette activité est la meilleure possible, elle s'accompagne de plaisir : « l'activité la plus accompagnée de plaisir est celle qui est la plus achevée, c'est-à-dire celle du sujet dans la condition la meilleure en présence de l'objet le plus excellent possible » (X, 4, 1174b22). Cette sorte de

connaturalité entre activité et plaisir a pu faire que l'on confonde les deux : « les plaisirs sont si proches et si indiscernables des activités, que la question se pose de savoir si l'activité n'est pas la même chose que le plaisir » (X, 5, 1175b32). Le plaisir n'est donc pas cause de l'activité, ni cause efficiente parce qu'il ne rend pas l'activité possible, ni même cause finale parce qu'on n'entreprend pas l'activité en vue du plaisir. Ce dernier point est important : le véritable plaisir naturel n'est pas visé, mais est donné de surcroît. « Donc aussi longtemps que l'objet intelligible ou sensible est tel qu'il doit être et qu'il en est de même du sujet qui perçoit ou qui contemple, le plaisir se trouve dans l'activité » (1174b33). Il y a donc autant de sortes de plaisirs que de sortes d'activités, « or les activités intellectuelles diffèrent spécifiquement des activités des sens et toutes diffèrent spécifiquement entre elles. Il en va donc de même des plaisirs qui les parachèvent » (1175a26). Le plaisir approprié à une activité la rend plus durable et meilleure, alors qu'il entrave une autre activité, l'exemple d'Aristote étant qu'un amateur de flûte qui entend un morceau se trouve incapable de raisonner en même temps. Le plaisir étranger à une activité qu'on est en train d'effectuer s'apparente donc à une peine. Ainsi Aristote propose une théorie générale du plaisir qui est suffisamment générale pour s'étendre de la biologie à l'éthique. Si toute activité se parachève dans le plaisir, toute activité, même animale, a son plaisir approprié. En éthique, ce ne sont pas les plaisirs qui sont bons ou mauvais, mais les activités auxquelles ils correspondent : « puisque les activités diffèrent par leur droiture et leur perversité morales, et que certaines doivent être recherchées, d'autres évitées et d'autres ni l'un ni l'autre, il en va de même pour les plaisirs » (1175b24). Le plaisir perd donc avec Aristote la limitation sans doute la plus remarquable que lui avait imposée Platon. Pour celui-ci, le plaisir honnête est nécessaire au bonheur des humains, du fait de leur nature sensible, c'est-à-dire animale. Mais le Socrate du *Philèbe* accepte sans la discuter la thèse selon laquelle plaisirs et peines ne concernent pas les dieux. Aristote n'attribue pas de peines aux dieux, mais, pour lui, l'activité contemplative du dieu s'accompagne de plaisir.

Éthique à Nicomaque VII, 12-15 ; X, 1-5

Principe

(*archè*, ἀρχή)

► Le terme traduit par « principe », *archè*, signifie aussi le commencement et le pouvoir, voire, dans un sens plus précis de cette dernière acception, une magistrature dans une cité. On peut d'ailleurs dire que les principes d'une science en sont à la fois le fondement et ce qui en gouverne le déploiement. Tous les sens d'*archè* distingués par Aristote dans le premier chapitre du livre Δ de la *Métaphysique* ont en commun d'être un « ce à partir de quoi ». Cela peut s'entendre en un sens purement spatial, comme dans une navigation où l'*archè* est le port de départ. Un principe peut être principe de l'être ou de la connaissance. Dans le premier cas il peut être une partie de la chose qui se constitue à partir de lui — le principe de l'animal est le cœur ou le cerveau (1013a5) : Aristote, qui est partisan de la première hypothèse ne prend pas ici parti —, ou ne pas être une partie de la chose, comme le père est principe du fils ou l'art de l'objet fabriqué. Dans le second cas, celui qui nous intéresse le plus, il faut distinguer la connaissance pour nous et la connaissance en soi (cf. Antérieur). En effet le principe à partir duquel on apprend n'est pas celui à partir duquel on développe la connaissance scientifique de quelque chose.

► Au sens épistémologique, donc, Aristote appelle « principe » « une proposition immédiate » (*Seconds Analytiques* I, 2, 72a7), mais il n'est pas sûr que les principes soient toujours des propositions. Caractériser un principe comme « immédiat » veut dire qu'il n'est pas démontré, la démonstration se faisant par un moyen terme (cf. Syllogisme). En tant que prémisses d'un syllogisme scientifique, les principes des sciences doivent être premiers et indémontrables, antérieurs aux conclusions, causes de ces conclusions et plus connus qu'elles. « Antérieurs » et « plus connus » étant pris absolument, et non antérieurs et plus connus pour nous (*Seconds Analytiques* I, 2, cf. Antérieur). Aristote distingue plusieurs sortes de principes et deux textes principaux traitent de ce

point (*Seconds Analytiques* I, 3 et I, 10). Le premier reconnaît trois sortes de principes. Les thèses sont des propositions indémontrées qui servent de prémisses aux syllogismes qui constituent une science. On peut connaître les conclusions de ces syllogismes sans connaître ces principes, mais, évidemment, il ne s'agit alors pas d'une connaissance scientifique. Les axiomes, par contre, sont impossibles à ignorer pour qui apprend la science en question. Il y a deux sortes de thèses : celles qui posent en même temps l'existence, ou la non existence de l'objet, sont des hypothèses ; autrement ce sont des définitions (cf. Définition). Le chapitre I, 10, introduit une distinction importante entre principes communs et principes propres d'une science. S'agissant des axiomes, Aristote parle surtout des « axiomes communs », qui sont valables pour de nombreuses sciences, comme « si de choses égales on enlève des choses égales, les restes sont égaux ». En tant qu'ils sont universels, les axiomes communs et le principe de non-contradiction relèvent de la philosophie première, c'est-à-dire de la science de l'étant en tant qu'étant (cf. Métaphysique). Les principes propres, au contraire, c'est-à-dire les hypothèses et les définitions, ne sont valables que pour une science déterminée. Mais les principes communs ne sont communs que « par analogie » (76a38), en ce qu'ils sont appropriés à la science qu'ils fondent. Ainsi le principe des restes égaux ne concerne pas les mêmes choses s'il s'applique à l'arithmétique ou à la géométrie. Malgré la déclaration d'Aristote rapportée plus haut, les principes ne sont pas toujours des propositions. Il faut parfois considérer comme connues un certain nombre de notions, l'exemple le plus utilisé par Aristote étant celui de l'unité, principe de l'arithmétique ; les principes premiers de la physique, quant à eux, sont la forme, la privation et le substrat (cf. Changement). Enfin, point essentiel, en science naturelle, les principes sont fournis par l'expérience : « il appartient à l'expérience de nous fournir les principes qui concernent chaque objet, je veux dire, par exemple, que l'expérience astronomique fournit les principes de la science astronomique » (*Premiers Analytiques* I, 30, 46a17).

▣ L'un des problèmes les plus importants de la théorie aristotélicienne de la science concerne la manière dont nous parvenons aux principes. Le dilemme est le suivant : il faut que les principes soient mieux connus que ce qui en est déduit ; mais rien n'est mieux connu que ce qui est démontré par un syllogisme scientifique ; or les principes ne peuvent pas être démontrés. D'autre part Aristote refuse la solution du *Ménon* de Platon, qui consiste à considérer cette connaissance comme innée. Certains commentateurs ont supposé que pour Aristote les principes étaient auto-évidents, un peu à la manière du *cogito* cartésien. Le dernier chapitre des *Seconds Analytiques* semble au contraire montrer que, du moins en ce qui concerne les principes propres de chaque science, ils sont établis par un mouvement inductif qui passe du particulier à l'universel, tout le processus reposant en dernière instance sur la capacité que nous avons à saisir les objets par les sens. Cette capacité, quand elle s'accompagne de la possibilité de généraliser et d'apprendre inscrite dans la nature humaine, permet la constitution de notions universelles. Le processus, à la fois mental et épistémologique, mis en œuvre pour y parvenir est l'*epagôgè*, terme habituellement traduit par « induction » (cf. Science). Quant aux axiomes absolument universels, et notamment au principe de non-contradiction, qui est le plus universel en ce qu'il est une condition de toute pensée qui sont objets de la science de l'être en tant qu'être, le métaphysicien a une manière propre de les établir (cf. Métaphysique).

Seconds Analytiques I, 3 ; I, 10 ; II, 19 ; *Métaphysique* Γ, 3.

Prudence

(*phronêsis*, φρόνησις)

► Dans l'étude des vertus intellectuelles, la prudence s'oppose d'abord à la sagesse (*sophia*). Alors que la « sagesse » est « à la fois intellect et science, comme si la science portant sur les réalités les plus hautes avait une tête » (*Éthique à Nicomaque* VI, 13, 1141a18), la prudence aristotélicienne est la vertu, c'est-à-dire l'excellence, de l'intellect pratique (cf. *Intellect*). C'est donc une vertu intellectuelle, et non une vertu éthique. Elle est pourtant, d'un certain point de vue, le couronnement de l'éthique.

► Aussi Aristote l'aborde-t-il selon trois directions différentes. Étant donné que, pour Aristote, « toute pensée est soit pratique, soit productrice, soit théorétique » (*Métaphysique* E, 1, 1025b24), la prudence trouve sa place dans le domaine pratique. Cela signifie d'abord qu'elle ne produit rien et n'est, par conséquent, pas un art. Cela signifie surtout qu'elle n'est pas un savoir théorétique : elle ne se donne pas comme la science d'objets éternels et nécessaires. Au contraire, « la sagesse est à la fois science et raison intuitive des choses les plus nobles par nature. C'est pourquoi d'Anaxagore, de Thalès et de ceux qui leur ressemblent nous disons qu'ils sont sages mais non qu'ils sont prudents, quand on les voit ignorer ce qui leur est profitable à eux-mêmes : on reconnaît qu'ils possèdent un savoir portant sur des réalités incomparables, merveilleuses, difficiles et divines, mais qui est inutile du fait que ce ne sont pas les biens proprement humains qu'ils recherchent » (*Éthique à Nicomaque* VI, 7, 1141b2). Pour Aristote le monde de l'action humaine, la région de ce qu'il appelle « les affaires humaines », bien qu'elle soit incluse dans un univers globalement parfait, n'en est pas moins marquée par la contingence propre à la région sublunaire. La philosophie pratique confère une dignité propre au monde ambigu et aléatoire de l'action humaine. D'où l'expression aristotélicienne de « science pratique » opposée à la « science théorétique » : les actions humaines ne doivent pas être

pensées avec les mêmes concepts et les mêmes méthodes que les objets immuables de la science théorétique. De ce point de vue, Aristote définit la prudence : « une disposition pratique, accompagnée d'une règle vraie, concernant ce qui est bon et mauvais pour l'homme » (VI, 5, 1140b5). Le prudent, dont le but n'est pas une connaissance théorique de la vertu et du bonheur, est donc l'homme de l'appréciation juste de situations singulières. Sa capacité première est de bien délibérer. La délibération, qui précède le choix rationnel, ne porte évidemment pas sur ce qui ne dépend pas de nous. Elle ne semble pas non plus, contrairement à ce qu'ont cru certains interprètes, porter sur la fin mais, la fin étant donnée, sur les moyens de l'atteindre. C'est pourquoi Aristote assigne à la prudence une partie spéciale de l'âme. L'âme rationnelle, qui s'oppose à l'âme irrationnelle, se divise en deux : la partie « scientifique » « par laquelle nous contemplons les êtres dont les principes ne peuvent pas être autrement qu'ils ne sont » (1139a7) et la partie « calculatrice », qu'Aristote caractérise aussi comme faculté de délibérer ou d'opiner, « par laquelle nous connaissons les choses contingentes ». De cette partie calculatrice, opinative ou délibérative de l'âme la prudence est la vertu (cf. Âme ; Délibération). La prudence a donc affaire à la vérité (cf. Intellect) : « dès lors que la vertu éthique est un état qui décide, et que la décision est un désir qui délibère, il faut alors que, à la fois la raison soit dans le vrai et le désir correctement orienté pour que la décision soit vertueuse » (1139a23). Le prudent c'est celui qui est « capable de voir ce qui est bon pour lui-même et pour les autres hommes » (1140b9) — bon au niveau des moyens, s'entend (cf. Délibération) — et de le désirer en même temps.

 Mais la prudence aristotélicienne n'est pas une simple habileté. Elle est aussi une vertu. Seul le vertueux est prudent. Mais réciproquement le vertueux ne peut pas être vertueux sans prudence, parce que sans prudence le vertueux ne pourrait pas réaliser sa vertu. La prudence fournit donc les moyens pour parvenir à une fin éthique, qui est déterminée par la vertu éthique. D'où une ambivalence radicale de la prudence. Elle est une vertu intellectuelle, la vertu de la partie calculatrice, mais « elle n'est pas seule-

ment un état accompagné de raison, un signe en est que ce genre d'état s'oublie, mais pas la prudence » (1140b27). D'où la définition de la prudence citée plus haut comme « état vrai et accompagné de raison, qui nous rend capable d'agir en ce qui concerne ce qui est bon et mauvais pour l'homme » (VI, 5, 1140b5).

Il reste un point qui est peut-être le plus important. En l'absence de norme éthique transcendante ou simplement universelle, c'est le prudent lui-même, notamment tel qu'il peut être incarné dans des hommes comme « Périclès et les gens de sa sorte » (1140b8) qui est la norme. Il n'est donc pas étonnant qu'Aristote considère que « la politique et la prudence sont une seule et même disposition, bien qu'elles diffèrent par leur être » (*Éthique à Nicomaque* VI, 8, 1141b23) puisque la politique est au fondement même de l'éthique. Dans un chapitre fameux des *Politiques* (III, 4), Aristote se demande si la vertu de l'homme de bien et celle du citoyen sont une seule et même vertu. Tout en reconnaissant qu'il y a une sorte d'excellence civique qui peut appartenir à des gens qui ne sont pas totalement vertueux, et que, en un sens technique, de tels hommes peuvent être de bons citoyens — comme des marins habiles dans une tâche particulière sont de bons marins —, Aristote pense pourtant qu'aucune fonction de gouvernement, c'est-à-dire aucune magistrature, ne doit être confiée à de tels hommes. Ils auront l'excellence du gouverné, non celle du gouvernant, alors que « la prudence est la seule vertu propre au gouvernant » (1277a25).

Éthique à Nicomaque VI, 5-9

Puissance

(*dynamis*, δύναμις)

► Le terme *dynamis* désigne, en grec, toute forme de capacité, de pouvoir, de force. Et Aristote recourt aussi à ces sens non techniques du mot. Ainsi, dans les *Politiques*, l'emploie-t-il pour désigner le pouvoir politique, l'autorité de la loi ou la puissance militaire sous toutes ses formes. En un sens voisin, mais déjà plus proche des sens philosophiques examinés plus bas, Aristote emploie le terme *dynamis* pour indiquer la fonction ou la capacité de quelque chose : les traités biologiques parlent de la *dynamis* de certains organes. La *dynamis* en arrive même, dans l'étude du mouvement proposée dans la *Physique*, à prendre un sens proche de celui de « force » dans la dynamique moderne, par exemple dans les « théorèmes » dynamiques du chapitre 5 du livre VII qui étudient les rapports proportionnels entre la force, la masse, la distance et le temps. Mais c'est évidemment le sens proprement philosophique du terme qui nous intéresse le plus. La puissance joue un rôle cardinal dans la théorie aristotélicienne du mouvement, en ce qu'elle permet de rendre compte des changements physiques sans avoir à faire procéder l'être du non-être.

► Au sens fondamental, la puissance est ce qu'Aristote appelle la puissance active (*poiètikè*) : « un principe de mouvement ou de changement dans un autre ou dans la même chose en tant qu'autre » (*Mét.* Δ, 12, 1019a15 ; Θ, 1, 1046a10). Ainsi l'art de bâtir est une puissance qui réside dans le constructeur, et non dans les briques, alors que l'art de guérir, qui réside dans le médecin, peut aussi se trouver dans le malade, s'il se trouve que ce malade est aussi médecin (cf. *Phys.* II, 1, 192b23). Mais il y réside alors par accident. Cette puissance active a comme corollaire la puissance passive (*pathètikè*) qui réside dans le sujet du changement, et qui rend ce sujet apte à subir tel changement déterminé. L'eau froide a la puissance passive de s'échauffer, au moins jusqu'à un certain point, sous l'action de la puissance active échauffante

du feu. Donc aucun être « ne peut subir quoi que ce soit venant de lui-même » (1046a28), dans la mesure où il est un et qu'il faut deux réalités pour que quelque chose subisse : ce qui subit et ce qui agit sur lui. La puissance active, si elle ne réside pas, à proprement parler, dans l'être qui est modifié par cette puissance — la puissance échauffante ne réside pas dans l'eau —, réside néanmoins quelque part. Cela introduit une nouvelle distinction : les puissances qui résident dans des êtres inanimés, alors que les autres résident dans l'âme des êtres animés, et plus particulièrement dans la partie rationnelle de l'âme des êtres rationnels. Les premières sont appelées « puissances irrationnelles » (*alogos*), les secondes « puissances rationnelles » (*méta logou*). Il y a, évidemment, des puissances irrationnelles chez les êtres animés, même chez ceux qui sont rationnels. Alors que les puissances irrationnelles sont puissances que d'un seul changement — « la chaleur n'est puissance que d'échauffement » —, les puissances rationnelles sont puissances des contraires — « la médecine est puissance à la fois de la santé et de la maladie ». Les puissances rationnelles ressemblent en effet aux sciences qui sont sciences des contraires, avec cette même limitation qu'elles sont sciences, et puissances rationnelles, du contraire « positif » au sens propre et du contraire « négatif » en un sens « d'une certaine manière par accident » (1046b13). La médecine est, au sens le plus propre, puissance de la santé et, en un sens dérivé, puissance de la privation de la santé. Dans certains cas, celui de l'art de bâtir par exemple, la notion de contraire — ou celle de privation — doivent être élargies : la puissance de bâtir est aussi puissance de s'abstenir de bâtir. Dans le cas des puissances irrationnelles, au contraire, si les conditions extérieures ne s'y opposent pas, la rencontre de l'agent et du patient produit *nécessairement* le changement.

▮ L'emploi le plus original qu'Aristote fait de la notion de puissance réside dans la catégorie ontologique de « l'être en puissance ». Le changement serait impensable et impossible si l'être ne pouvait être qu'en acte (cf. Ontologie). Aristote précise que l'être peut être en puissance selon toutes les catégories : la génération d'une substance nouvelle fait passer une substance en puissance à

l'acte, mais une qualité, une quantité, etc. peuvent aussi appartenir en puissance à une substance. La fonction de l'être en puissance apparaît clairement dans la doctrine aristotélicienne des principes telle qu'elle est exposée dans le livre I de la *Physique*. Le substrat subit un changement parce qu'il est en puissance la forme et son contraire, ici décrit comme privation (cf. Changement).

Métaphysique Θ, 1-9

Rhétorique

(*rhètorikè*, ρήτορικὴ)

► Aristote a prétendu dépasser ceux de ses prédécesseurs qui avaient traité de rhétorique, en leur reprochant deux faiblesses principales. D'abord ils se sont trop exclusivement occupé d'éloquence judiciaire, ensuite ils ont encombré leurs traités de trop de considérations étrangères à ce qui devrait en constituer l'essentiel, à savoir les formes de raisonnement propres à convaincre. Pour Aristote, la rhétorique est une espèce de la dialectique en ce qu'elle ne constitue pas une science particulière au sens strict du terme — fondée sur des principes propres. Elle est, de ce fait, comme la dialectique, une discipline « transversale » qui s'occupe de toutes choses ou de beaucoup d'entre les choses. Elle use aussi des mêmes formes de raisonnement que la dialectique, même si c'est sous une forme spécifique. Au lieu du syllogisme, la rhétorique utilise l'enthymème, qui est un syllogisme qui part de prémisses vraisemblables ou de signes et qui va des effets aux causes et non des causes aux effets. Au lieu de l'induction, la rhétorique utilise l'exemple, qui ne concerne que quelques cas et n'atteint pas l'universel.

▮ Aristote distingue trois formes de rhétorique. Il s'agit de donner les règles de l'éloquence judiciaire — l'avocat montre le caractère bon ou mauvais d'une action passée —, de l'éloquence épideictique — mettant en évidence le caractère noble ou vil d'une action présente —, de l'éloquence politique — cherchant à convaincre de prendre telle mesure dans l'avenir. Pour parvenir à ses fins, l'orateur dispose de moyens qui ne relèvent pas à proprement parler de la rhétorique : des preuves matérielles, la torture pour extorquer des aveux, des témoins, etc. Mais il doit surtout recourir à des moyens « techniques ». Le plus important est l'argumentation qui prouve ou semble prouver, emportant ainsi la conviction. C'est à cette occasion que l'orateur se sert de l'enthymème et de l'exemple. La rhétorique se meut normalement dans le domaine des raisonnements généraux, mais elle peut aussi recourir à des raisonnements relevant d'une science particulière, surtout l'éthique ou la politique. Les autres moyens techniques visent, d'une part, en tenant compte de l'état de l'auditoire — sa situation psychologique, son âge, son statut social, etc. —, à donner à cet auditoire un préjugé favorable sur le caractère de l'orateur, et, d'autre part, à provoquer chez les auditeurs les passions dont l'orateur a besoin. À la fin du livre I de la *Rhétorique*, Aristote examine les « lieux communs » de l'art oratoire, c'est-à-dire des types d'arguments utilisables dans de très nombreux cas comme, par exemple, « qui peut le plus peut le moins ».

▮ La rhétorique aristotélicienne est un exemple de technique axiologiquement neutre. Ce qui est important c'est d'acquérir les moyens de convaincre, fût-ce à l'aide d'opinions fausses ou honteuses. La rhétorique a un statut instrumental, au moins autant que les traités logiques, dont il est possible qu'elle ait fait partie à l'origine. Son instrument principal, ce sont les passions car, comme le dit Aristote, « les passions sont des choses à cause desquelles les hommes varient dans leurs jugements et elles sont suivies de plaisir et de peine » (*Rhétorique* II, 1, 1348a19). C'est donc dans la *Rhétorique* qu'Aristote nous offre son véritable « traité des passions de l'âme ».

Science

(*epistèmè*, ἐπιστήμη)

► Aristote emploie assez souvent, comme les autres philosophes et savants grecs, les termes *epistèmè* et *technè* (« art ») comme des synonymes. Pourtant la science n'a pas pour but la production, sauf dans le cas des « sciences poïétiques », expression assez rare chez Aristote et qui est synonyme de *technè* (cf. Contemplation ; Art). La science se distingue aussi de la perception et de l'expérience en ce qu'elle se meut dans la sphère du nécessaire et de l'universel. La science se définit aussi et surtout par son rapport à la vérité. La science, qui est « toujours vraie », comme le dit plusieurs fois Aristote, s'oppose alors à l'opinion, l'une des grandes oppositions qu'Aristote a héritées de la tradition platonicienne (cf. Opinion).

► La science aristotélicienne peut être décrite de deux points de vue. Une science, c'est d'abord un corps de propositions organisées systématiquement et possédant certaines propriétés et une certaine structure. La connaissance scientifique au sens strict se distingue des autres types de connaissance, par deux traits : elle est démonstrative et elle donne la cause des choses qu'elle connaît (cf. Démonstration ; Syllogisme). Une science est donc un système déductif de propositions reposant sur des principes indémontrés, qui exhibe les causes de ses objets d'étude, lesquels appartiennent à un même genre. C'est l'un des fondements de l'épistémologie aristotélicienne qu'il y a une science par genre, et qu'une science ne saurait s'occuper des objets qui tombent dans un autre genre. Le biologiste n'a rien à dire sur les objets de la géométrie. Deux sciences peuvent avoir des rapports de subordination si l'une a des principes plus généraux que l'autre dans le même ordre ; ainsi la géométrie est plus générale que l'optique. Mais seule la dialectique peut comparer les principes des sciences qui diffèrent par le genre (cf. Dialectique). Cette articulation entre ce qui est démontré et ce qui ne l'est pas est caractéristique de

la science. Une science ne démontre ni l'essence ni l'existence du genre ou de l'objet sur lequel elle porte. Elle considère comme données l'existence et la définition de ce genre ou de cet objet, même si la définition complète d'une chose se rapproche beaucoup d'une démonstration (cf. Définition). Ce que, en revanche, la science démontre, ce sont des propriétés de ce genre ou cet objet. La qualité de ces propriétés constitue un autre trait fondamental de la science. La conclusion d'un syllogisme scientifique, qui a la forme d'une proposition composée d'un sujet et d'un prédicat unis par la copule « est », doit consister en une attribution universelle et nécessaire exprimée dans une relation par soi. Autrement dit, ce que la science démontre ce sont les « accidents par soi » d'un genre qu'elle assume sans le démontrer (cf. Accident). Est appelé « universel » « ce qui appartient à tout le sujet par soi et en tant que soi » (*Seconds Analytiques* I, 4, 73b26). Par exemple la propriété d'avoir ses angles égaux à deux droits appartient universellement au triangle. Du coup, remarque Aristote, cette appartenace est nécessaire. Un prédicat appartient « par soi » à un sujet de quatre manières qui sont exposées au chapitre 4 du livre I des *Seconds Analytiques*, mais dont deux seules nous intéressent : soit le prédicat appartient à l'essence du sujet — la ligne appartient par soi au triangle, parce que dans tout triangle il y a « ligne » —, soit le sujet appartient à l'essence du prédicat — tout nombre est pair ou impair parce que dans « pair » et « impair » il y a « nombre ». Il n'y a donc science ni du particulier, ni du contingent ni de l'accidentel. Il suit de cela que seul le premier syllogisme de la première figure — celui qui est formé de trois propositions affirmatives universelles, ou syllogisme en Barbara — est utilisable en science (cf. Syllogisme). Encore une fois (cf. Démonstration), il ne faut pas avoir de cela une lecture purement « idéaliste » : si la science construit des propositions universelles et nécessaires, c'est parce que ce genre de connexions existe réellement entre des objets dans le monde (cf. Démonstration). Ensuite, second point de vue, la science est aussi un état habituel du sujet connaissant (cf. Vertu). C'est ce sens que développera la tradition ultérieure, et notamment les Stoïciens, qui décriront la science comme l'âme du sage disposée d'une certaine manière. En ce sens la science

est l'une des vertus intellectuelles. De ce point de vue la science peut être en acte ou en puissance, et ce de deux manières. L'ignorant est savant en puissance en ce qu'il est susceptible d'apprendre. Mais le savant qui n'exerce pas sa science possède aussi celle-ci en puissance (cf. Acte). Une autre caractéristique fondamentale de la science, c'est qu'elle est transmissible par enseignement, du fait qu'un discours rationnel est susceptible non seulement d'être compris par tout être rationnel, mais aussi qu'il doit le convaincre.

Aristote distingue trois types de science (cf. Contemplation). Les sciences théorétiques — c'est-à-dire contemplatives — dont l'objet doit être nécessaire et éternel. Ce sont celles qui remplissent le plus complètement les conditions de la science. Aristote distingue trois grandes sciences théorétiques, dont chacune est susceptible de subdivisions : la mathématique, la physique, la théologie. Les « sciences pratiques », quant à elles, portent sur ce qui concerne les actions humaines ; ce sont l'éthique, l'économique, la politique qui est, dans l'ordre pratique, la science suprême (cf. Cité). Les « sciences poïétiques » sont, en fait, des arts.

▮ Comme il le fait souvent pour d'autres notions, Aristote emploie le terme « science » en un sens moins strict et plus élargi. Du fait que « nous apprenons soit par induction soit par démonstration » (*Seconds Analytiques* I, 18, 81a40), Aristote considère parfois l'induction comme une procédure scientifique. Il parle, à propos de l'induction, d'« un autre type de savoir scientifique » (*Seconds Analytiques* I, 2, 71b16), ou même de « syllogisme inductif » (*Premiers Analytiques* II, 23, 68b15). Mais il y a aussi beaucoup de passages où Aristote oppose les deux procédures, inductive et déductive. Même si l'induction a un rôle fondamental à jouer dans l'établissement des principes des sciences (cf. Principes), seule la déduction a une rigueur suffisante pour établir les propositions de la science. La science n'est pourtant pas, pour Aristote, la manifestation la plus haute de la rationalité intelligente. Il est un certain nombre de procédures immédiates qui l'emportent sur la science en pénétration et en exactitude. Le dieu n'a pas de science en ce qu'il n'a pas besoin de déployer des raisonnements dans le temps

pour connaître ce qu'il connaît, c'est-à-dire lui-même. Une saisie intuitive immédiate, à tous les sens du terme, lui suffit. D'autre part la science suppose la perception et donc le corps (cf. Âme, Perception). La science, toute admirable qu'elle soit, est donc humaine. Peut-être dans certaines expériences où ils s'approchent du surhumain, les hommes peuvent-ils faire l'économie du détour ratiocinant de la science. Ainsi dans l'enthousiasme, les rêves, l'intuition du divin.

Sublunaire, supralunaire

► Dans l'univers d'Aristote, il y a une césure fondamentale entre la région qui se situe entre l'orbite de la Lune et la sphère des fixes d'une part, et la région qui est sous l'orbite lunaire d'autre part. Le supralunaire, qui contient des étants individuellement éternels, est le lieu de la nécessité et de l'harmonie. Le sublunaire, au contraire, bien qu'il soit globalement ordonné, contient une part irréductible de contingence (cf. Prudence). Il faut noter que les termes « supralunaire » et « sublunaire » sont une création des commentateurs : Aristote parle de la région « d'en haut » et de la région « d'ici ».

► C'est dans la région sublunaire que vivent les êtres humains, et c'est là que se situe la nature au sens le plus propre du terme. Certes les corps célestes sont naturels en ce qu'ils ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement, mais on décèle chez Aristote comme une hésitation à inclure leur étude dans la physique. Il les considère en effet comme divins, ce qui fait qu'ils relèvent plutôt de la théologie. Ils sont bien des corps, mais des corps simples, alors que tous les corps sublunaires sont composés de plusieurs éléments. Les corps célestes ne sont pas absolument en acte, mais le seul changement qu'ils subissent est le mouvement circulaire régulier qui les anime. De plus, Aristote n'accorde pas de véritable cause finale aux corps célestes ni au premier moteur immobile,

qui ne sont pas « en vue de quelque chose ». Les rapports entre les régions supralunaire et sublunaire sont des rapports d'entraînement et d'imitation. Le premier moteur immobile n'a pas créé le monde et il ne le meut qu'en tant qu'il est un objet d'amour (cf. *Changement*). Quant aux vivants, ils s'efforcent, par le mouvement ininterrompu de la génération, d'imiter, par une éternité spécifique, l'éternité individuelle des corps célestes (cf. *Génération des animaux* II, 1, 731b31).

■ On a souvent dit que la division aristotélicienne entre supralunaire et sublunaire, qui repose en fin de compte sur le sentiment très répandu en Grèce — et ailleurs — que les corps célestes sont d'une nature nécessairement supérieure à la nature des objets qui nous entourent, a été un obstacle important au développement d'une physique scientifique au sens moderne du terme. Il est certain qu'une physique et une cosmologie au sens moderne avaient besoin, pour se constituer et se développer, de considérer que les lois de la nature s'appliquent partout. Mais ce n'est évidemment pas une telle physique et une telle cosmologie qu'Aristote avait en vue, et cette distinction entre supralunaire et sublunaire répond à une intuition métaphysique : il y a là une sorte de spatialisation du Platonisme en même temps qu'une déconnexion fondamentale du « monde supérieur » et du « monde d'en bas », puisque les rapports entre ces deux mondes ne sont plus de participation mais d'imitation.

Substance, essence

(*ousia*, οὐσία)

► Double traduction de l'intraduisible *ousia*. *Ousia* est très difficile à traduire, car le terme représente, chez Aristote, trois choses différentes : la forme, la matière, et le composé des deux (*Métaphysique*, Z, 3, 1029a27-33). De ces trois choses, seul « le composé des deux » ou substance composée, correspond à ce que nous appelons d'ordinaire substance : les corps et leurs éléments (*Métaphysique*, Δ, 8, 1017b10-12). Matière et forme sont les éléments constitutants de cette substance composée, et n'existent pas par elles-mêmes, à la manière des corps. L'analyse d'une substance composée la résout en ces deux éléments que sont la matière et la forme. C'est donc en un tout autre sens de la substance que sont aussi dites « substances » la matière et la forme : elles sont substances parce qu'elles sont causes pour la substance composée de ce qu'elle est (1017b14-18). Ces deux causes ne sont pas d'égale importance, car la matière est une capacité d'être, qui ne se réalise que par et dans la forme ; la forme, cause formelle et finale (cf. Cause), est ainsi ce qui définit l'essence de la chose. *Ousia* signifie donc la chose (la substance) et ses causes internes, la matière et la forme ; la forme est ce qui correspond à l'essence.

► Ce double sens de la substance découle de sa fonction. « Substance » est la réponse à la question posée par la recherche sur l'être (*Métaphysique*, Z, 1, 1028b2-7). La substance (il s'agit de la substance composée) est plus être que ne le sont les qualités, quantités et toutes les autres catégories, puisque les autres catégories se disent de la substance qui est leur support. La substance est ainsi le sens premier de l'être (*Métaphysique*, Γ, 2, 1003a33-b19). Mais la science de l'être ne se réduit pas à proprement parler à la science de la substance. Il faut que le métaphysicien s'occupe « principalement, premièrement et pour ainsi dire uniquement » (Z, 1, 1028b6) de la substance, parce qu'elle unifie l'ontologie autour d'elle. C'est ce que les commentateurs anglo-saxons ont

appelé la « signification focale » de la substance (cf. Analogie). Que la substance soit le sens premier de l'être signifie deux choses : d'abord, au niveau réel, la primauté de l'existence des corps qui sont conditions de l'existence des quantités, qualités, et toutes les autres qualifications ; ensuite, au niveau logique, que la substance est le substrat-sujet de toutes les autres catégories qui sont ses attributs. Aristote exprime ces deux versants de la primauté de la substance par deux propriétés négatives : d'abord la substance n'est pas dans un autre être, mais ce sont les autres êtres qui sont en elle ; ensuite la substance n'est pas dite d'un autre être, mais les autres êtres se disent de la substance. Dès lors, et c'est là une constante de la réflexion d'Aristote sur la substance, ce qui sera le plus substance, c'est l'être individuel ontologiquement autonome, non pas l'homme, mais cet homme-ci. Les *Catégories*, et elles seules, désignent ces substances individuelles par l'expression « substances premières », les opposant aux genres et aux espèces qui sont « substances secondes ». Le genre et l'espèce, en effet, se disent des individus. Il y a certainement là l'une des tensions principales de la pensée d'Aristote, puisque s'il y a chez lui une indéniable tendance vers une ontologie de l'individu, il soutient aussi que l'individu comme tel est inconnaissable. Cette fonction de « substrat » de la substance pourrait conduire à l'opinion erronée que la matière est substance, puisque la matière est le support le plus indéterminé que l'on puisse trouver, selon une démarche régressive qui cherche quel est l'élément dernier qui demeure, lorsqu'on supprime les qualifications secondaires (1029a1-27). Cette opinion est erronée, car cette identification défait la substance même, et fait s'équivaloir substance et indétermination. Si donc la fonction de substrat premier de la prédication distingue la substance des autres qualifications qui sont autant de formes d'être, il faut préciser la nature de ce substrat, qui ne peut être la matière, sauf à perdre un caractère essentiel à la substance, son existence autonome et séparée. Une substance est une chose du monde, identifiable, ce qu'elle ne saurait être en étant une matière sans détermination.

■ Si la substance est l'essentiel de la réponse à la question de l'être, la question de l'être propre de la substance va devenir l'objet même de l'examen philosophique : le philosophe doit connaître l'être de la substance, à savoir ses principes et ses causes (*Métaphysique* Γ, 1, 1003a15-17). Or l'être de la substance, comme on l'a dit, est sa forme plutôt que sa matière. On doit donc situer la fonction de la substance selon deux niveaux distincts : 1) la substance est réponse à la question de l'être, de la sorte, elle est le substrat qui ordonne la multiplicité des sens de l'être : elle est, dans la réalité, le support des autres propriétés ; dans les énoncés, elle est le sujet des prédicats. Cette fonction est une fonction d'ordre : la substance ordonne les multiples sens de l'être à partir d'un sens premier ; elle donne donc une forme relative d'unité à la multiplicité des sens de l'être. 2) La réponse à la question de l'être de la substance est du côté de la forme, ce qui implique, de nouveau, le choix entre plusieurs possibilités (1028b33-36). Tout le livre Z de la *Métaphysique*, à l'exclusion de son dernier chapitre, entend répondre à la question « qu'est-ce que la substance ? » Le chapitre Z, 17 et le livre H se demandent, quant à eux, en quel sens la substance est « un certain principe et une certaine cause » (1041a9). Aristote élimine un certain nombre de candidats, à savoir la matière et l'universel, qui ne peuvent pas être complètement substance parce qu'ils ne sont pas un « ceci », c'est-à-dire un individuel ontologiquement autonome. Ce qui est le plus à même de remplir les conditions pour être substance, c'est, dans le cas des substances naturelles, la forme du composé. Mais nous connaissons adéquatement une substance quand nous saisissons la quiddité de l'objet caractérisé comme substance (cf. *Ontologie*) : « il y a connaissance scientifique d'une chose donnée quand nous savons ce que c'est que d'être pour cette chose » (Z, 6, 1031b6). Mais la substance est aussi un principe d'organisation qui fait qu'une matière informée d'une certaine manière peut avoir une certaine identité et une unité fonctionnelle (*Métaphysique* Z, 17, 1041a26-b9).

On comprend pourquoi, suivant la facette de la substance qui est considérée, le terme *ousia* peut être synonyme d'un grand nombre d'autres termes. De « ceci », parce que la substance véritable est un individuel ; de *logos*, parce que la substance est la raison qui fait qu'une chose est ce qu'elle est ; de « forme », parce que le fond de la substance, c'est la forme de la chose ; de « définition », parce que la différence dernière est à la fois la substance et la définition de la chose.

Syllogisme

(*sylllogismos*, συλλογισμός)

► Aristote désigne parfois par le mot *sylllogismos*, dont l'étymologie indique un ensemble ou un rassemblement de propositions, un « raisonnement » sans en déterminer la forme précise. Il reprend ainsi un usage qui existait avant lui (cf. Platon, *Cratyle* 412a). Mais il y a un emploi proprement aristotélicien de ce terme, qui désigne alors un raisonnement déductif de forme particulière. La définition générale qu'en donne Aristote est : « le syllogisme est un discours par lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre en résulte nécessairement du seul fait de ces données » (*Premiers Analytiques* I, 1, 24b18).

► Cette définition ne permet pas de trancher la question de savoir si le syllogisme est de nature inférentielle, c'est-à-dire si le raisonnement établit une assertion considérée comme vraie à partir de prémisses assumées comme vraies, ou de nature implicative, c'est-à-dire comme la seule affirmation de la nécessité d'un lien logique entre prémisses et conclusion. Plus précisément, un syllogisme est un raisonnement partant de deux propositions, appelées prémisses, qui ont un terme en commun, appelé moyen terme, et d'une proposition appelée conclusion, dans laquelle ce moyen terme a disparu. La première prémisses est appelée « majeure », comme est

appelé « majeur » le terme qu'elle contient en même temps que le moyen terme ; la seconde prémisses est appelée « mineure » et est composée du mineur et du moyen terme. Les syllogismes se divisent aussi en valides et non valides, ces derniers contenant une faute de raisonnement (tous les A sont B, tous les C sont B, donc tous les A sont C est invalide) ; et en parfaits et imparfaits, ces derniers ayant besoin de propositions additionnelles, qui résultent, certes, des propositions posées, mais ne figurant pas explicitement dans les prémisses.

Selon la doctrine qu'Aristote développe, notamment dans le traité *Sur l'interprétation*, une « proposition déclarative » (*logos apophantikos*) est une proposition susceptible d'être vraie ou fausse, et elle peut être une affirmation (*kataphasis*) quand elle affirme un prédicat d'un sujet, ou une négation (*apophasis*) quand elle nie un prédicat d'un sujet. Toute proposition de ce genre peut être universelle si elle affirme ou nie quelque chose d'un sujet pris universellement (« tous les hommes sont mortels », « aucune plante n'est intelligente »), particulière si le sujet est pris particulièrement (« certains animaux sont quadrupèdes », « certains animaux ne sont pas bipèdes »). En fait, Aristote ne décrit pas les propositions comme disant que « A est B », comme on l'a fait plus tard, mais comme disant « B appartient à A ». La tradition ultérieure a désigné par les quatre premières voyelles les quatre propositions ainsi définies : A pour l'affirmative universelle, E pour la négative universelle, I pour l'affirmative particulière, O pour la négative particulière. Dans le premier livre des *Premiers Analytiques* (chapitre 8 à 22), Aristote, dans son étude de tous les syllogismes possibles, affecte les propositions constituant les syllogismes d'une valeur modale : l'attribution de A à B peut être nécessaire (« il est nécessaire que tous les hommes soient mortels ») ou possible (« il est possible que certains animaux soient quadrupèdes »). Les propositions qui n'ont aucune de ces modalités sont dites « assertoriques ». Sur cette variation, et les nombreuses combinaisons qu'elle permet, se fonde la très difficile, et très discutée, théorie aristotélicienne des syllogismes modaux.

Aristote distingue trois « figures » du syllogisme. La tradition s'appuie sur des déclarations d'Aristote lui-même : les *Premiers Analytiques* disent en effet que « c'est par la position du moyen terme que l'on reconnaîtra la figure » (I, 32, 47b13). Dans la première figure le moyen terme sera donc successivement sujet dans la majeure et prédicat dans la mineure ; dans la deuxième figure il sera sujet dans les deux prémisses ; dans la troisième figure il sera prédicat dans les deux prémisses. Deux objections peuvent être faites à cette analyse. Si Aristote définit bien la figure syllogistique par la position du moyen terme, pourquoi n'a-t-il pas distingué la quatrième figure, dans laquelle le moyen terme est d'abord prédicat puis sujet ? Ensuite, le texte invoqué plus haut ne donne pas la seule manière, ou la manière fondamentale, de distinguer les figures, mais concerne un cas particulier : « si la conclusion est obtenue à l'aide de plusieurs figures, c'est par la position du moyen terme [...] ». Il semble plus exact de penser qu'Aristote distingue les figures par les relations entre l'extension du majeur et du mineur d'une part, et celle du moyen terme d'autre part. Dans la première figure le moyen terme est contenu dans le majeur (tous les hommes sont mortels) ou en est exclu (aucun homme n'est immortel), alors que le mineur est contenu dans le moyen terme (tous les Grecs sont des hommes). Dans la deuxième figure le moyen terme a plus d'extension que le majeur et le mineur (nul A n'est B, tout C est B, nul C n'est A). Dans la troisième figure le moyen terme a le moins d'extension (tout A est B, tout A est C, quelque C est B). Dans les *Premiers Analytiques*, qui est, entre autres choses, le premier traité de logique formelle, Aristote dresse le tableau de tous les « modes » valides de syllogismes. Les Médiévaux leur ont donné des noms pittoresques dans un but mnémotechnique. Ainsi le syllogisme formé de trois propositions universelles affirmatives (AAA) a été nommé Barbara, celui qui a une majeure universelle négative, une mineure universelle affirmative et, donc, une conclusion universelle négative (EAE) est appelé Celarent, etc.

■ En tant que procédure déductive, le syllogisme nous apparaît comme un raisonnement rigoureux mais stérile. Aristote en fait pourtant le moyen principal du développement des sciences, du moins sous la forme du « syllogisme scientifique », c'est-à-dire de la démonstration. Comme, par ailleurs, les syllogismes effectivement formulés sont rares, sinon inexistants dans les œuvres scientifiques d'Aristote, certains commentateurs ont soutenu que la forme syllogistique n'était qu'une reformulation, à des fins principalement pédagogiques, de résultats scientifiques trouvés par d'autres moyens. Cependant Aristote semble bien attribuer au syllogisme une fonction sinon heuristique du moins de mise en ordre de la réalité. On ne comprend vraiment pourquoi la vigne perd ses feuilles que quand on a saisi que c'était une propriété de toutes les plantes à larges feuilles et qu'on a inclu la vigne dans les plantes à larges feuilles.

Temps

(*chronos*, χρόνος)

■ Le mot *chronos* désigne le temps sous les deux aspects de la date et de la durée ; mais la signification qui l'emporte est celle de la durée. Dans son sens le plus plein, un « temps » est un laps de temps concret, déterminé par le moment de son début et celui de sa fin ; dans quelques cas, c'est une durée non datée (« trois jours », « un an ») ; dans d'autres encore, c'est la totalité du temps. Ce qui correspond à la notion de date dans le vocabulaire d'Aristote est la catégorie du « quand » (*Catégories*, 4). Enfin, Aristote n'a pas notre notion d'un instant sans durée ; ce qui s'en rapproche le plus est le « maintenant » (*to nun*), qui implique en outre la distinction et la différence entre temps passé et temps à venir. Il peut être décrit comme sans cesse différent ou comme toujours le même (*Physique* IV, 10, 218a 8-25 ; 11, 219b 12-33) ; il appartient au temps sans être un temps ; en fait c'est une limite du temps.

Pour Aristote, aucun temps ne peut être donné sans un « maintenant », c'est-à-dire sans un sujet, âme ou intelligence, qui en ait conscience — de la même façon, il écrit que les verbes au passé ou au futur ne sont que des « déclinaisons » du verbe proprement dit, qui est le verbe au présent : *Sur l'interprétation* 3, 16b 16-18.

■ Le temps est analysé en détail au livre IV de la *Physique* (chapitres 10-14) ; il y est défini comme « le nombre d'un mouvement selon l'antérieur et le postérieur » (*Physique* IV 11, 219 b 1-3). Il s'agit donc d'un point de vue pris sur un mouvement — ou un changement en général —, qui ne conserve des moments du changement que leur ordre et les intervalles qui les séparent. On s'est étonné de l'assimilation du temps à un nombre, alors que les *Catégories* rangent le nombre dans la quantité discrète et le temps dans la quantité continue ; il faut donc souligner la précision apportée par Aristote : le temps est « ce par quoi le mouvement a un nombre ». Cette définition pose le problème de la réalité du temps, s'il est un simple aspect des mouvements. Il s'agit cependant d'un aspect universel, puisque tous les mouvements peuvent être comparés sous le rapport du temps et qu'il existe un mouvement universel et incessant auquel tous les autres peuvent être rapportés, le mouvement du premier ciel, qui définit la mesure du temps, à savoir le jour. Aristote demande d'autre part : le temps est-il « dans les choses », comme il nous le semble, ou est-il dépendant de l'âme, de même qu'un nombre ne peut pas exister sans quelqu'un qui compte ? (*Physique* IV 11, 219 b 1-3). Il adopte une solution de compromis : il existe bien, si l'on veut, un temps dans les choses, mais il n'est qu'en puissance ; c'est quelque chose d'indéterminé, « ce qui fait qu'il y a du temps » et qui ne devient temps que lorsqu'il est saisi comme tel par un acte de l'âme qui « affirme » que le « maintenant » présent est distinct d'un « maintenant » antérieur.

■ Le temps est continu, c'est-à-dire infiniment divisible ; un « maintenant » ne peut pas être contigu à un autre « maintenant ». Il est infini, ce qui pose la question de son mode d'existence puisque Aristote n'admet pas qu'un infini puisse exister en acte. Il existe donc d'une façon originale, comme une journée qui passe ou

une compétition qui se déroule, « ce qu'on en saisit ne demeurant pas » (*Physique* III. 6, 206a 21-25, b 13-14 ; 8, 208a 20-21). L'infinité du temps implique l'éternité du monde et l'existence d'une cause éternelle et immuable, le premier moteur immobile. Enfin le temps est orienté, puisqu'il hérite du mouvement la structure de « l'avant/après ». Le futur est qualitativement et ontologiquement différent du passé, ce qui se traduit par le statut logique très particulier des énoncés au futur concernant des faits singuliers (les « futurs contingents ») : ils échappent au principe de bivalence selon lequel toute proposition doit nécessairement être ou vraie ou fausse (*Sur l'interprétation*, 9) ; Aristote justifie cette exception en remarquant que les faits futurs sont « des non-étants, qui peuvent être ou ne pas être ». De même, Aristote estime que l'existence de relations de causalité nous permet d'expliquer des faits — en inférant un événement passé à partir d'un autre plus récent —, mais non de les prédire (*Seconds Analytiques* II 12). Ce caractère ouvert du temps tient à l'affirmation par Aristote de la réalité du possible (cf. Puissance) ; il ne rend pas l'avenir entièrement imprévisible, puisqu'il existe des faits universels qui se produisent de façon nécessaire, et donc des affirmations toujours vraies ; et encore des faits qui se produisent « en règle générale » et donc « le plus souvent » (*hôs epi to poly*).

Univers

(*ouranos*, *kosmos*, οὐρανός, κόσμος)

► Pour désigner l'univers dans son ensemble, Aristote emploie plutôt le terme *ouranos*, « ciel », que le terme *kosmos*. L'univers d'Aristote est unique, fini, éternel, sphérique et globalement parfait. Cette éternité de l'univers est une partie importante de la réponse d'Aristote à Parménide. Le problème de la venue à l'être du Tout — un terme qu'Aristote emploie aussi pour désigner l'univers — se trouve ainsi disqualifié. Aristote rompt donc avec la

cosmogonie, pour devenir le premier *cosmologiste*, le premier et le seul avant longtemps, puisque ses successeurs affronteront de nouveau le problème de l'origine du cosmos. Étant éternel, l'univers doit être, dans une certaine mesure parfait (cf. Fin), autrement il serait corruptible. Il est constitué de sphères concentriques sur lesquelles sont fixés des corps célestes. Elles ont comme centre commun le centre de la Terre, laquelle est immobile au centre de l'univers. La dernière de ces sphères est le « premier ciel » sur lequel sont fixées les étoiles fixes. Il est mû directement par le dieu d'Aristote, le premier moteur immobile. Les planètes, quant à elles, sont animées d'une part du mouvement général du premier ciel et, d'autre part des mouvements des sphères sur lesquelles elles sont fixées. On parle donc de « sphères » par habitude et par commodité, mais il faudrait parler d'anneaux sphériques, dans lesquels sont enchâssées les planètes. Pour rendre compte des mouvements apparemment irréguliers des planètes, Aristote semble avoir repris l'hypothèse d'Eudoxe de Cnide selon laquelle chaque astre se trouve sur plusieurs sphères concentriques mais dont les axes de rotation ne sont pas les mêmes. Il fallait ainsi trois sphères pour rendre compte du mouvement de la Lune et trois autres pour celui du Soleil, mais quatre pour le mouvement des autres planètes. Callippe de Cyzique, successeur d'Eudoxe, introduisit de nouvelles sphères, ce qui amena leur nombre à trente-quatre, y compris la sphère des fixes. Une tradition affirme que Callippe a travaillé avec Aristote. Mais, alors qu'Eudoxe et Callippe proposaient une hypothèse ou, si l'on veut, une sorte de fiction théorique pour, comme Simplicius le leur fait dire, « sauver les phénomènes », c'est-à-dire les apparences et notamment les apparences des mouvements irréguliers des planètes, Aristote considère que son modèle théorique décrit une situation réellement existante. Il est donc amené à faire de l'ensemble des sphères mouvant chaque planète un système autonome, en annulant l'effet des mouvements extérieurs à ce système sur ce système lui-même. Pour cela, il introduisit d'autres sphères dites « compensatrices », en nombre égal à celui des sphères de Callippe, moins une, et animées d'un mouvement contraire à celui de ces sphères.

■ Finalement Aristote conçoit l'univers comme un vivant, pourvu de dimensions objectives absolues : un haut et un bas, un avant et un arrière, une droite et une gauche (cf. Lieu). L'univers est plein, et Aristote consacre toute une section du livre IV de la *Physique* (chapitres 6 à 9) à démontrer que le vide n'existe pas. Ce sont les grands adversaires théoriques d'Aristote, les Atomistes, qui ont posé que le vide est nécessaire pour qu'il y ait mouvement. Aristote réfute cette thèse en affirmant que le mouvement étant une double relation d'action et de passion, il faut quelque chose qui agisse et quelque chose qui pâtisse. Il n'y a donc point de vide dans l'univers. Il pense aussi que le vide, opposant une résistance nulle aux mobiles, leur conférerait une vitesse infinie. L'univers étant unique et fini, ce qui est en-dehors de lui n'est pas à proprement parler du vide dans lequel un mouvement pourrait avoir lieu. Comme le dit le traité *Du ciel*, « il est clair qu'en dehors de l'univers il n'y a ni lieu, ni vide, ni temps » (I, 9, 279a11).

L'univers d'Aristote est affecté d'une césure profonde entre ce que la tradition a appelé les régions supralunaire et sublunaire — Aristote parle des « choses de là-bas » et des « choses d'ici » — (cf. Sublunaire). La première, qui s'étend entre la sphère des fixes et l'orbite de la Lune, est le lieu des seuls mouvements des corps célestes, tous réductibles, par le biais de la théorie des sphères concentriques, à des mouvements circulaires réguliers. Elle est entièrement pleine, puisqu'il n'y a pas de vide dans l'univers aristotélicien, et elle est plus précisément constituée d'anneaux sphériques concentriques tangents. Aristote soutient, dans le traité *Du ciel*, que cette région est entièrement composée d'un élément propre, différent des quatre éléments du monde sublunaire, que la tradition a appelé la « quintessence », dont la propriété essentielle est de se mouvoir en cercle (cf. Élément). La région sublunaire, en revanche, qui est celle dans laquelle nous vivons, est composée des quatre éléments qu'Aristote a empruntés à Empédocle : la terre, l'eau, l'air, le feu. Cette région sublunaire est affectée de mouvements divers et souvent désordonnés, et même si des régularités assez nombreuses s'y repèrent — ce qui rend possible d'appliquer la science, et notamment la physique à cette

région sublunaire —, elles sont affectées d'un certain coefficient d'incertitude. C'est de tels phénomènes dont Aristote dit qu'ils se produisent non pas « toujours », mais « le plus souvent ». Cette division de l'univers en deux régions est aussi liée à la théorie aristotélicienne des mouvements naturels (cf. Changement).

▮ Les démonstrations du traité *Du ciel* ont souvent frappé les commentateurs modernes par leur faiblesse théorique. L'influence énorme de cet ouvrage sur les siècles suivants n'en est que plus étonnante. La perfection de l'univers, par exemple, est « prouvée » par la perfection du corps — qui a trois dimensions — et par l'affirmation que la sphère est le plus parfait des corps. Beaucoup d'autres raisonnements reposent sur des affirmations *a priori* qui nous paraissent bizarres dans un traité qui est censé étudier l'univers. Mais l'enjeu est plus métaphysique qu'astronomique, et c'est abusivement qu'on a vu dans le traité *Du ciel* un ouvrage d'astronomie. L'univers doit être fini pour être parfait. Il doit aussi être sphérique. Il ressemble ainsi à l'être de Parménide : l'univers d'Aristote est une réponse à la critique éléate. Si l'univers ne provient d'aucun autre être en aucun temps, la critique éléate ne s'applique pas à lui, et le changement est possible en son sein sans que soit remise en cause sa perfection globale.

Vérité

(*alètheia*, ἀλήθεια)

▮ « La recherche de la vérité, dit Aristote, est en un sens difficile et en un sens facile ; ce qui le montre c'est que personne ne peut l'atteindre correctement, ni la manquer complètement » (*Métaphysique* α, 1, 993a30). Aristote n'est ni sceptique, ni pessimiste quant à la possibilité pour les humains d'atteindre la vérité. Ils sont pourvus d'organes sensoriels qui leur donnent une image adéquate de la réalité (cf. Perception) et ils peuvent accéder à la

vérité partiellement et progressivement. Ceux, donc, qui « font de la philosophie », ce sont ceux « qui cherchent la vérité et la nature des êtres » (*Physique* I, 8, 191a25). Quand on se livre à « l'étude des êtres », du même coup on « philosophe sur la vérité » (*Métaphysique* A, 3, 983b3). Aristote était-il sensible à l'étymologie d'*alètheia*, terme composé à partir du verbe *lanthanô*, « cacher », avec un *a* privatif ? Souvent, en tout cas, il emploie l'expression « il ne faut pas que reste caché » pour indiquer une découverte qui doit être faite.

■ Dans la doctrine aristotélicienne des acceptions multiples de l'être, « l'être comme vrai et le non-être comme faux » est l'un des sens retenus par Aristote (*Métaphysique* E, 2, 1026a34 ; cf. Catégorie ; *Métaphysique*). Cela établit une sorte de convertibilité entre être et vérité, au point qu'Aristote en arrive à dire que « autant une chose a d'être, autant elle a de vérité » (*Métaphysique* α, 1, 993b31). Dans le livre Θ de la *Métaphysique*, Aristote affirme que ce sens de l'être est le sens essentiel : « l'être par excellence est le vrai et le faux » (Θ, 10, 1051b1). Ce texte porte une conception à la fois ontologique et réaliste de la vérité. Le discours vrai, ou faux, est celui qui traduirait, ou décrirait, une vérité, ou fausseté, plus fondamentale qui, elles, se trouvent « du côté des choses » (1051b2). Aristote exprime cela en termes de liaison et de séparation, mais c'est bien de liaison et de séparation dans les choses qu'il s'agit : « être dans le vrai, c'est penser que ce qui est séparé est séparé et que ce qui est uni est uni, et être dans le faux c'est penser contrairement aux choses » (1051b3). Continuant dans cette direction, Aristote distingue le nécessaire du contingent par le fait que le premier est composé de « choses toujours unies qu'il est impossible de séparer », alors que le second peut être l'objet de propositions différentes selon le moment. Que la somme des angles d'un triangle soit égale à deux droits et que la diagonale du carré soit commensurable avec le côté sont, pour l'un toujours vrai et pour l'autre toujours faux, parce qu'il en est ainsi *dans les faits* ; mais qu'un morceau de bois soit blanc — que « bois » et « blanc » soient unis — c'est tantôt le cas tantôt non. Enfin, dernier cas, pour les substances in composées, par exemple le pre-

mier moteur ou les intelligences qui meuvent les sphères célestes, la vérité consiste à les appréhender directement par l'intellect et l'erreur à les ignorer. Mais à cette conception « antéprédicative » de la vérité s'oppose une autre qui, au contraire, considère que l'être comme vrai se situe entièrement dans la pensée. En apparence contradiction avec les passages cités plus haut, Aristote écrit, dans le livre E de la *Métaphysique*, que « le faux et le vrai ne sont pas dans les choses [...], mais dans la pensée, et pour les choses simples et les essences, le faux et le vrai n'existent même pas dans la pensée » (4, 1027b25). Le vrai et le faux sont alors ce que la pensée unit ou sépare dans une proposition qui attribue un prédicat à un sujet. Pour désigner l'être comme vrai, Aristote emploie l'expression « liaison de la pensée » (*symplokè tès dianoias*). Dans le livre K de la *Métaphysique*, dont l'authenticité divise les commentateurs, Aristote, si c'est bien lui, va jusqu'à dire que l'être comme vrai « réside dans une liaison de la pensée et dans une affection (*pathos*) de cette pensée » (8, 1065a21). S'agit-il d'une conception « idéaliste » au sens moderne du mot ? Certains ont voulu voir entre ces deux conceptions une différence de date dans la carrière d'Aristote, sans, comme de coutume, se mettre d'accord sur celle qui serait la plus ancienne et celle qui serait la plus récente. Martin Heidegger, nul ne s'en étonnera, voyait dans l'approche antéprédicative la conception originaire, remplacée par la suite par une conception logique. Aristote lui-même semble bien être conscient de la différence des deux points de vue, par exemple quand il parle de la saisie des substances simples en Θ , 10. Dans leur cas, dit-il, « la vérité consiste à saisir et à énoncer » ce qu'on a saisi (1051b24). Et Aristote précise que « l'affirmation (*kataphasis*) et l'énonciation (*phasis*), ce n'est pas la même chose », voulant dire par là que la saisie des natures simples est antéprédicative, alors que dans le discours attributif il y a affirmation, c'est-à-dire jugement.

■ Il est tout à fait possible que les textes de *Métaphysique* E et Θ aient été écrits à des époques différentes de la carrière d'Aristote. De fait, leur *expression* est différente. Mais leurs doctrines sont en harmonie. Le fond de cette doctrine commune, c'est une posi-

tion « réaliste » d'Aristote. Comme le dit le traité *Sur l'interprétation*, « les choses sont comme elles sont indépendamment de toute affirmation et négation. Ce n'est pas à cause de l'affirmation ou de la négation que ceci sera ou ne sera pas, et pas plus dans dix mille ans que n'importe quand » (18b37), ou, selon l'exemple fameux du livre *Θ*, ce n'est pas parce que je pense que tu es blanc que tu es blanc, mais parce que tu es blanc que je dis avec vérité que tu es blanc (10,1051b6). C'est cela qui est désigné, peut-être un peu métaphoriquement, par l'expression de vérité « du côté des choses ». Il n'y a donc pas de différence de nature entre l'appréhension des nature simples — pour laquelle Aristote parle d'« énonciation » — et le jugement attributif — pour lequel il parle d'« affirmation » —, parce que les deux, en dernière instance, signifient ce qui est. La différence entre le cas des natures simples et celui de l'affirmation de quelque chose d'une autre chose est une différence catégoriale (cf. *Catégorie*). Dans le second cas on attribue un accident à une substance, dans le premier on affirme l'essence d'une substance. Certains, pour ce dernier cas, ont parlé d'« attribution essentielle ». Finalement donc, la vérité réside bien dans une affirmation du sujet, qu'elle prenne ou non la forme d'un jugement composé d'un sujet, d'un prédicat et d'une copule. Quand il dit que « d'autant de façons l'être est dit, d'autant de façons il signifie » (*Métaphysique Δ*, 7, 1017a23), Aristote veut dire que l'être décliné selon toutes les catégories épuise les possibilités de la signification. Cette doctrine de l'être comme vrai, où l'être est la copule du jugement attributif — ou l'être de la position de l'essence dans l'« attribution essentielle » — est peut-être le fondement théorique d'une prise de parti d'Aristote, dans laquelle on a parfois vu une limitation dommageable de sa logique, à savoir la réduction de toute proposition au schéma de la proposition attributive dans laquelle un sujet est uni à un prédicat par la copule « est ». Ainsi Aristote dit-il qu'on peut ramener la proposition « l'homme se promène » à « l'homme est promenant » (*Métaphysique Δ*, 7, 1017a29). Cette dernière formule est *plus vraie* en ce qu'elle décrit la réalité, or la réalité c'est que tout est être selon l'une des catégories.

Vertu

(*aretè*, ἀρετή)

► La traduction de *aretè* par « vertu » n'est peut-être pas la meilleure, mais elle est trop habituelle pour pouvoir être ignorée. L'*aretè* c'est l'excellence de quelque chose, par exemple le tranchant d'une lame ou la rapidité d'un cheval de course leur sont des *aretai*. La vertu n'est donc pas d'emblée un concept éthique, mais l'emploi le plus intéressant de « vertu » par Aristote se trouve dans les traités éthiques, dans lesquels il en distingue deux grandes sortes : les vertus éthiques et les vertus intellectuelles.

► La vertu éthique est « un état habituel qui pousse à choisir, qui est un juste milieu relativement à nous, lequel est déterminé par une règle, tel que le déterminerait l'homme prudent » (*Éthique à Nicomaque* II, 6, 1106b36). Cette liaison entre vertu éthique et habitude est appuyée par Aristote sur une étymologie, que certains commentateurs ont dite fantaisiste — contre cette position, cf. *Éthique* — : *èthos* « le caractère », qui a donné « éthique », viendrait « d'une petite modification du terme *ethos* (« habitude ») » (*Éthique à Nicomaque* II, 1, 1103a17). Tous les hommes, si l'on excepte quelques « monstres moraux » naissent avec, à l'état d'ébauche, les traits caractéristiques de chaque vertu éthique. Mais l'éducation doit renforcer ces bonnes tendances, car on ne peut plus grand chose contre un « état habituel » une fois qu'il est enraciné dans le sujet. L'état habituel correct nous pousse à choisir une médiété, c'est-à-dire un état intermédiaire entre deux extrêmes. Le courage, par exemple, entre la couardise et la témérité. Mais il ne s'agit pas d'une morale « centriste » prêchant la modération, puisque Aristote précise que « la médiété est un extrême » (II, 6, 110723), parce que le courage se situe à l'extrême opposé aussi bien de l'excès — la témérité — que du défaut — la couardise. C'est pourquoi la médiété est « la perfection » (1106b22), la plus difficile à atteindre (1106b28). La vertu est, certes, déterminée par une « règle » (*logos*), ce qui veut dire que

l'éthique aristotélicienne n'est pas relativiste, puisque cette règle est rationnelle et donc universelle — *logos* signifie aussi « raison ». Mais la règle n'est pas à proprement parler une loi, car le critère de la justesse de l'action éthique vertueuse, c'est le sage lui-même — « l'homme prudent » (cf. Prudence). Parce qu'elle est particulière, l'action éthique est entièrement déterminée : elle fait « ce que l'on doit, pour quoi on le doit, à propos de qui on le doit, en vue de ce qu'on doit, comme on le doit » (II, 5, 1106b21). Le sage, en effet, ne peut se tromper puisqu'il est « habité » par des vertus qui lui sont devenues une seconde nature, et qu'une fois qu'on est vertueux, on n'a presque aucune chance de (re)tomber dans le vice. C'est que la vertu aristotélicienne n'a rien à voir avec la vertu chrétienne, par exemple. Le saint chrétien n'est en rien garanti contre un retour du mal, et il est toujours l'objet de tentations. Le sage aristotélicien — et il partage cela avec les sages platonicien, stoïcien, épicurien — trouve son bonheur dans la vertu, même si le bonheur dépend aussi, secondairement de conditions extérieures (cf. Continence, Bonheur). Celui qui refoule, avec plus ou moins de peine, ses désirs mauvais et qu'Aristote appelle le « continent », a bien l'aspect extérieur du vertueux, mais n'est pas vertueux. D'où, entre autres, ces deux déclarations d'Aristote, qui éloignent tout à fait son éthique d'une morale de type chrétien ou kantien. D'abord la pudeur (ou la modestie, *aidôs*) n'est pas une vertu, car la honte qui l'accompagne est inconnue du vertueux. Ensuite c'est le plaisir qui est le critère véritable de l'acte vertueux et qui permet de le distinguer de ses contrefaçons (cf. Plaisir).

Quant à la vertu intellectuelle, son étude est nécessaire du fait que celui qui vit en suivant la vertu choisit le juste milieu en se conformant à « une règle ». Il faut donc une partie rationnelle de l'âme qui soit elle aussi excellente pour être vertueux. Tout comme la vertu éthique est un état habituel qui nous fait choisir le juste milieu, la vertu intellectuelle est un état habituel qui nous permet d'atteindre la vérité. Or la connaissance rationnelle s'applique soit à ce qui est nécessaire, soit à ce qui est mélangé de contingence. Ainsi la science et la raison intuitive sont des vertus, c'est-à-dire des états qui nous permettent de saisir le vrai, dans le cas des

objets nécessaires. Alors que la prudence et l'art sont des états qui nous permettent de saisir le vrai concernant les objets contingents. Le vertueux parfait sera donc l'homme prudent, le *phronimos*, qui outre la vertu éthique complète, possède une aptitude parfaite à délibérer sur les moyens d'atteindre des fins éthiquement désirables (cf. Prudence).

▀ D'où la difficulté, partagée par toute la philosophie grecque, à expliquer la présence massive du mal. Aristote refuse la thèse socratique selon laquelle nul n'est méchant de son plein gré. Le vicieux est en effet responsable des actes qui ont ancré en lui de mauvais états habituels, même si cette responsabilité est autant collective qu'individuelle. Ainsi les parents sont-ils au premier chef responsables du vice de leurs enfants, s'ils ne leur ont pas donné de bonnes habitudes. C'est pourquoi Aristote pense que la question politique la plus importante est celle de l'éducation des futurs citoyens, et il est d'avis que l'éducation est une affaire trop grave pour être laissée à l'initiative individuelle et qu'elle doit être prise en mains par la cité. Dans ses moments de pessimisme, ou de lucidité, Aristote reconnaît néanmoins que la « perversité » (*mochteria*) est une des choses les mieux partagées parmi les humains... Bien qu'elle soit individuelle, la vertu éthique a des conditions politiques, du fait même de son statut d'« état habituel ». Aristote pense, en effet, que même si elle est naturelle, en ce qu'elle est la condition principale du bonheur, la vertu n'est pas spontanée. Pour qu'ils acquièrent de bons états habituels, les enfants doivent donc être *habitués*, y compris par la contrainte, aux bonnes actions, jusqu'à ce que, non seulement elles en arrivent à résulter d'une « seconde nature », mais aussi qu'ils finissent par y prendre plaisir. Mais pour cela il faut de bonnes lois, c'est-à-dire une constitution droite (cf. Constitution). Il n'y aura donc pas de vertu sans bons législateurs et bons gouvernants (cf. Bonheur).

► Un vivant est un corps animé (cf. Âme). Il existe des cas-limites, mais pas de véritable exception à cette définition : l'univers entier est considéré par Aristote comme un vivant, ainsi que le premier moteur immobile bien qu'il n'ait pas de corps. Aristote dit que ce dernier « est une vie » (*Métaphysique* Λ, 7, 1072b14). Les vivants proprement dits, c'est-à-dire les plantes et les animaux, partagent la fonction nutritive — ce qu'on appelle parfois, improprement, l'« âme nutritive » —, et les animaux ont en plus la fonction sensitive et, pour les animaux « parfaits », la fonction motrice (cf. Âme).

► Les vivants ont été pour Aristote un objet d'étude privilégié, et les ouvrages qu'il leur consacre sont nombreux, malgré la perte de plusieurs traités, notamment celui qu'il avait consacré aux plantes, qui semble avoir été très tôt remplacé, dans l'enseignement de l'école aristotélicienne, par les traités botaniques de Théophraste, le successeur d'Aristote à la tête du Lycée. Les animaux, quant à eux, ont constitué l'un des principaux objets d'étude d'Aristote et l'on peut dire qu'il est le premier zoologiste dont les ouvrages nous soient parvenus. Les traités zoologiques représentent presque le tiers du corpus aristotélicien. Loin d'être seulement utilisés comme illustrations de thèses psychologiques, éthiques, physiques ou métaphysiques, les animaux sont étudiés pour eux-mêmes. Trois grands traités leur sont consacrés, l'*Histoire des animaux*, qu'il vaudrait mieux appeler les *Recherches sur les animaux*, les *Parties des animaux* et la *Génération des animaux*, ainsi que deux traités plus courts, la *Marche des animaux* et le *Mouvement des animaux*. La zoologie — le mot ne se trouve pas chez Aristote — est une partie de la physique parce que les animaux sont des objets physiques au sens plein du terme (cf. Nature). La zoologie aristotélicienne est largement finaliste, mais les processus vitaux et les caractéristiques des vivants sont fondamentalement soumis aux lois de la nécessité (cf. Fin). Aristote n'étudie pas les animaux espèce par espèce, à la manière de Buffon. Son but prin-

cipal est de considérer les fonctions vitales et les parties qui les accomplissent, en mettant en évidence ce que ces parties ont de commun et de variable d'une espèce à l'autre. Il décèle ainsi, derrière la diversité des animaux, une unité de plan qui ne peut être saisie qu'à travers l'analogie : la pince est au crabe, ce que la main est à l'homme, etc. La zoologie d'Aristote est donc fondamentalement une « moriologie » (de *morion*, « partie ») : après avoir recensé et décrit les parties dans l'*Histoire des animaux*, Aristote en explique les caractéristiques dans les *Parties des animaux*, en recourant presque exclusivement à la cause finale. Du point de vue des recherches zoologiques modernes, le projet d'Aristote n'est pas celui d'une taxinomie, mais d'une anatomie comparée. On comprend alors que Georges Cuvier ait dit qu'Aristote avait « laissé bien peu à faire » aux zoologistes ultérieurs. En fait, ce qu'Aristote veut comprendre, c'est comment la nature a agencé les moyens qui étaient à sa disposition pour rendre les diverses espèces animales capables d'être organisées au mieux, ce qui leur permet d'être éternelles. Dans le chapitre 4 du livre IV des *Politiques*, on trouve l'idée que l'on peut appréhender la diversité des animaux par une procédure combinatoire : « c'est comme si nous décidions de prendre les espèces animales ; nous déterminerions d'abord ce qu'il est nécessaire à tout animal d'avoir (à savoir certains organes sensoriels, et la partie qui digère et reçoit la nourriture, comme la bouche et le ventre et, en outre, les organes par lesquels chacun d'eux se meut), et si le nombre de ces parties nécessaires est bien seulement celui-ci, mais qu'elles présentent entre elles des différences (je veux dire, par exemple, qu'il y a plusieurs sortes de bouche et de ventre, et aussi d'organes sensoriels et locomoteurs), le nombre de leurs conjugaisons donnera nécessairement une pluralité de familles d'animaux (car le même animal n'est pas susceptible d'avoir plusieurs variétés de bouche ou d'oreille) ; si bien que lorsque l'on aura pris toutes les combinaisons possibles, cela donnera des espèces de l'animal, autant que de conjugaisons des parties nécessaires » (1290b25).

■ Pour Aristote le vivant, et notamment l'animal (cf. Âme) est l'exemple canonique de l'étant naturel. Ce sont d'ailleurs toujours les animaux qui viennent en tête des listes d'étants naturels. Pour Aristote la vie est préférable à l'état inerte en ce qu'elle montre une perfection plus grande. C'est ce qui le conduit à considérer l'univers ou le premier moteur immobile comme des vivants (cf. Dieu). Il est difficile de préciser les relations entre cette sorte de vivants et les vivants qui se trouvent dans le monde sublunaire : s'agit-il d'espèces différentes d'un même genre ? Les uns sont-ils dits vivants par analogie ? Les vivants étudiés dans les textes biologiques d'Aristote ont, en tout cas, des caractères propres qui sont absents dans l'univers ou chez le dieu : ils se caractérisent par le fait de se nourrir, de croître, de dépérir et de mourir, tous ces processus étant naturels. Aristote insiste, par exemple, sur le fait que la vieillesse n'est pas une maladie. Et c'est aussi en étudiant la mort comme un processus naturel (cf. le traité *De la vie et de la mort*) qu'Aristote peut être considéré comme le fondateur de la biologie. Aristote ne développe pas l'idée que l'ensemble des vivants, ou le règne animal possèdent une harmonie qui reflète la perfection de la nature. Certes il remarque que la nature a été sage de prévoir des proies pour les prédateurs, et s'il note que la nature a agencé la bouche des dauphins comme elle est, c'est pour rendre la capture des poissons plus difficile et éviter ainsi l'extinction des petits poissons. Mais cela est présenté comme un moyen employé par la nature pour la sauvegarde des dauphins (*Parties des animaux* IV, 13, 696b25). La téléologie aristotélicienne a donc comme horizon fondamental les espèces animales elles-mêmes (cf. Nature).

Renvois

Affirmation : Contraire, Syllogisme

Agent : Puissance

Aporie : Dialectique

Autarcie : Cité

Besoin : Monnaie

Célestes (corps) : Changement, Génération, Nature, Supralunaire,
Univers

Chrématisitique : Monnaie

Déclarative (proposition) : Grammaire, Langage, Syllogisme

Doxographie : Dialectique, Opinion

Échange : Monnaie

Éducation : Vertu

Entéléchie : Acte

État habituel : Éthique, Vertu

Être : Ontologie

Faculté : Âme

Famille : Cité

Femmes : Cité, Esclave, Génération

Fixes (sphère des) : Univers

Induction : Dialectique, Principe, Science

Limite : Continu

Monstre : Hasard, Génération

Opposition : Contraire

Organon : Grammaire

Par soi : Science

Pesanteur : Élément

Physiologues : Nature

Physique : Nature

Poétique : Grammaire

Possession : Contraire

Pratique : Prudence

Prédiquer : Catégorie

Premier moteur : Acte, Changement, Dieu, Univers

Privation : Forme, Principe

Qualité : Catégorie, Changement

Reproduction : Âme, Génération

Sang : Génération

Sperme : Génération

Spontané : Hasard

Universel : Science

Valeur : Monnaie

Vide : Univers



Achevé d'imprimer sur les presses de l'Imprimerie BARNÉOUD

B.P. 44 - 53960 BONCHAMP-LÈS-LAVAL

Dépôt légal : novembre 2007 - N° d'imprimeur : 710151

Imprimé en France